MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

93e ANNEE

TOME LXXXIII

1961

56300

ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S.A.
28, Rue des Sœurs Noires
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

v. 83
1961

N° 1 1961 Janvier

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Le primat de l'amour dans la vie morale

PROBLEMES ET REPONSES

Du « Primat de la Charité en Théologie morale », que nous donnait en 1re édition, en 1952, le P. Gilleman, on a pu écrire que « sans vouloir jouer au prophète, il semblait qu'il devait faire date en Théologie morale » [1]. Comme plusieurs traductions récentes de l'ouvrage viennent d'attirer l'attention à nouveau sur la doctrine, très traditionnelle et de plus en plus actuelle, de la « morale de la charité », il nous semble opportun de confronter ici brièvement les thèses qu'une telle morale suppose, avec les questions, les doutes, les objections qui se sont exprimés librement sur le sujet en ces dernières années, spécialement dans les nombreux comptes rendus, en général très positifs et bienveillants, consacrés à l'ouvrage.

Divergences sur le primat de la charité.

« Ce serait apporter de l'eau à la fontaine que de vouloir « *prouver* » le primat de la charité [2] ». Sur cette affirmation, l'ensemble des auteurs qui ont parlé du sujet se trouvent en somme d'accord. On ne

1. B. Olivier, O.P., dans *Evangéliser*, mars 1953, p. 608.

2. G. Gilleman, S. J., *Le Primat de la Charité en Théologie morale* (Coll. Museum Lessianum, 2e éd., Bruxelles-Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954), p. 17. — Cette seconde édition, revue et complétée, est munie d'une table alphabétique très détaillée. Traduction espagnole : *La Primacia de la Caridad en Teologia moral* (Coll. « Veritas et Iustitia », Bilbao, Desclée De Brouwer, 1957). Traduction italienne : *Il primato della carità in teologia morale* (Brescia, Morcelliana, 1959). Traduction anglaise : *The Primacy of Charity in Moral Theology* (Westminster, Maryland, Newman Press et Londres, Burns and Oates, 1960). Une traduction néerlandaise est en vue.

Outre la pagination de la seconde édition française, nous donnons dans nos références le chapitre et le paragraphe du livre pour que ces références puissent facilement être trouvées dans les traductions. Ces références ne sont d'ailleurs pas strictement nécessaires à l'intelligence du présent article.

doute pas de l'existence d'un « primat de la charité » dans la vie morale du chrétien. On y voit une donnée constante de la tradition chrétienne, et une thèse importante de saint Thomas. On admet la formulation que ce dernier a consacrée : « *Caritas mater, radix, forma omnium virtutum* [3] ». Mais des divergences se manifestent et sur la *nature* du primat de la charité — comment le comprendre? — et sur son *application* et son *usage* dans l'ensemble de la Théologie morale — en quoi pourrait-il influencer la formulation de l'enseignement [4]?

Transcrivons ici, pour entrer dans notre sujet, quelques-unes de ces divergences. Elles se classent d'elles-mêmes en quelques catégories, qui nous aideront à nous orienter et à limiter l'objet du présent article.

1°) Pour certains, le primat d'influence de la charité en morale chrétienne se réduit à la seule tâche d'élever les actes humains du juste à l'ordre de la grâce *au moment même* où il les accomplit et de

---

3. Voici le texte essentiel de la Somme sur la *charité forme* des vertus : « Dans les réalités morales, la forme d'un acte lui vient principalement de sa fin : la raison en est que le principe des actes moraux est la volonté dont l'objet et, pour ainsi dire, la forme est la fin. Or, toujours, la forme d'un acte suit la forme de l'agent qui produit cet acte. Il faut donc qu'en morale, ce qui donne à un acte son ordonnance à la fin, lui donne aussi sa forme. Or, il est manifeste, d'après ce qu'on vient de dire (à l'article précédent) que la charité ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime. Et en cela, elle donne forme aux actes de toutes les autres vertus, et pour autant elle est donc *forme des vertus* : car on ne parle de vertus que par rapport à des actes formés » (*2ª-2ªe*, q. 23, a. 8).

4. Un seul rapporteur, Dom O. Lottin, O.S.B. (dans le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 1953, p. 644 et plus nettement encore dans sa *Morale fondamentale* (Bibliothèque de Théologie, Série II, Théologie morale, Paris-Tournai, Desclée, 1954, p. 402), argue d'une légère variation de saint Thomas qui, dans la Somme, semble renoncer au terme de « forme exemplaire » qu'il avait employé jusque là, même dans le *De Caritate* qui est probablement contemporain de la *Secunda*. L'historien pense que saint Thomas « se désaffectionne du terme de *forma* pour désigner la causalité de la charité » ; il le garderait par concession verbale, parce qu'il y voit une formule reconnue comme « autorité » et attribuée à saint Ambroise; mais il préférerait dire la charité cause efficiente et ordonnatrice des vertus vers sa propre fin.

Bien que cette question du mot « *forma* » ne semble pas toucher, même pour Dom Lottin, à la substance de la doctrine, puisque saint Thomas reconnaît toujours la même primauté efficiente et finale à la charité, il nous paraît cependant que la notion même « d'information », au sens d'actuation qui donne la perfection morale comme telle, est très importante et que, sur ce point, saint Thomas n'a pas varié depuis les débuts. De plus, ne serait-ce pas la légère variation de la Somme elle-même qui est surtout verbale? Le texte cité ici à la note précédente et qui est le dernier du Docteur angélique sur la question, nous semble très ferme sur la « *forma virtutum* » au sens rappelé, même s'il dit, dans la réponse *ad primum* : « Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter (c'est-à-dire les faisant spécifiquement unes avec elle-même) aut essentialiter (c'est-à-dire les faisant numériquement unes avec elle-même), sed magis effective ». Nous pensons que cette digression technique que nous proposons à l'historien éclaire notre sujet. Dans le *De Caritate* déjà, il écrivait, tout comme ici : « forme exemplaire de toutes les vertus, mais au sens d'exemplaire *effectif*, qui produit les vertus » (*Car.*, a. 3, ad 8).

les rendre ainsi méritoires du salut [5]. La charité n'aurait alors, on le voit aussitôt, aucun rôle à jouer dans la formulation de la Théologie morale. On ne lui concéderait, sur les actes humains du juste, qu'une influence adventice, en ce sens qu'on les supposerait entièrement connaissables et formulables, et pour ainsi dire entièrement prêts à être accomplis, avant toute participation, même implicite, de l'amour surnaturel, exception faite, bien entendu, pour les actes mêmes de la vertu de charité. La charité n'aura donc rien à faire dans l'*objet* des actes et des vertus du chrétien. Avec cette conséquence, d'après quelques-uns du moins, qu'en dehors des trois vertus théologales, ils n'estiment rencontrer dans leur exposé que des objets de moralité naturelle. Ces objets, selon leur conception, la charité les surnaturalisera au moment où le sujet en état de grâce agira.

Pour examiner cette première série d'opinions, nous sommes invités à accepter provisoirement le terrain *naturel* où elle croit devoir confiner le théologien moraliste, dès qu'il s'agit de vertus proprement morales, et à établir d'abord la primauté qui déjà *sur ce terrain* reviendrait à l'amour.

Cette primauté naturelle, en effet, et peut-être l'a-t-on trop peu remarqué [6], a servi de base à saint Thomas pour expliquer sa conception du primat de l'amour surnaturel. C'est donc, nous paraît-il, une préparation indispensable à l'étude du primat de la charité, que de traiter d'abord du primat de l'amour en tout acte bon simplement naturel. Cela ne veut pas dire, hâtons-nous de le noter et nous nous expliquerons là-dessus, que la réflexion philosophique l'ait jamais aperçu. En fait elle a proposé d'autres primats [7].

Tel est l'objet du présent article. Avant de l'aborder, nous en distinguerons soigneusement les questions qui concernent exclusivement l'amour surnaturel et que nous réserverions pour d'autres études. Continuons donc l'énumération des opinions.

2°) Une seconde classe d'auteurs se demandent pourquoi le primat de la charité ne serait pas nécessairement partagé par *la foi* [8] et aussi

---

5. Ce rôle minimum de la charité, tous les théologiens catholiques l'admettent. Qu'il soit le seul possible, on ne le dit pas, mais manifestement beaucoup ne songent à rien d'autre.

6. Cfr *Le Primat*, 2e Partie, ch. I, §§ 2 et 3, pp. 93-110 et 113 suiv.

7. Dans l'état actuel de l'homme, l'amour de Dieu ne lui est rendu efficacement (pour le salut) que comme charité surnaturelle. Pour parler de l'amour purement naturel de Dieu, il faut au chrétien un effort d'abstraction qui peut paraître artificiel. Inévitablement notre recherche philosophique bénéficiera des enseignements et des assurances de la grâce. Voir par ex. p. 11.

8. O. Lottin, *Morale fondamentale*, p. 19; L. Buys, C.ss.R., *Onze Moraaltheologie en de Bergrede*, dans *Theologische Opstellen*, opgedragen en aangeboden aan van Noort, Utrecht, 1944, pp. 34-59; pp. 47 et 54; *N.*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1955, p. 488.

par *l'espérance* [9]. Cette remarque pourrait s'interpréter de deux manières, nous semble-t-il. Ces auteurs ne songent-ils, eux aussi, comme les précédents, qu'au mérite surnaturel des actions du chrétien, à leur assurer *au moment même* où elles sont posées dans l'existence? En cette fonction, la foi joue en effet un rôle aussi nécessaire que la charité, et même avant elle, puisque c'est par la foi que commence la justification.

Ou bien ces auteurs entendraient-ils la primauté, dont nous recherchons la nature, comme celle d'un « premier principe » (de connaissance), d'où devrait découler la *science* morale du chrétien? De nouveau, en effet, la charité ne suffirait pas à ce rôle : la première place reviendrait à la raison éclairée par la foi [10].

Nous aurons donc à nous demander — et nous serons alors au centre même du problème de la morale chrétienne — le sens précis que la tradition chrétienne et la théologie de saint Thomas suggèrent de donner au primat de la charité surnaturelle. Abordant ce problème capital dans une autre étude, nous pourrions alors sans doute comparer utilement le primat de la charité avec celui de l'*imitation du Christ,* proposé avec tant de ferveur par certains moralistes allemands.

3°) Enfin, une troisième série d'auteurs, et c'est le plus grand nombre parmi ceux qui se sont penchés sur la morale de la charité, accorderaient volontiers le plus souvent leur assentiment à la thèse du primat de l'amour surnaturel, mais en exprimant des doutes ou des questions au sujet de son application à la théologie morale et de la méthode qui y présiderait. Tout d'abord, serait-il question d'une méthode nouvelle? La méthode de la théologie morale serait-elle encore à découvrir [11]? D'autre part, à vouloir expliciter sans cesse la présence de la charité, ne va-t-on pas tomber dans la répétition fatigante et inutile? Bien plus grave : ne va-t-on pas simplifier à l'excès les problèmes en omettant certains aspects [12], édulcorer peut-être la morale chrétienne en lui enlevant sa juste sévérité [13], tomber finalement en des dangers plus inquiétants encore que ceux du formalisme que l'on prétend éviter [14]? On pense à la morale de situation, ou à un nouveau quiétisme sans devoirs précis, ou au contraire, à une formulation

9. *Zeitschrift für Katholische Theologie,* 1955, p. 488.
10. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemsgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Renaissance,* dans *Münchener Theologische Studien,* II, Systematische Abteilung, 2 Bd., München, 1950, pp. 55-59.
11. H. Mogenet, S. J., dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1953, p. 69.
12. A van Kol, S. J., dans *Bijdragen,* 1953, p. 224.
13. M. Zalba, S. J., *Exposición de la Moral Cristiana,* dans *Estudios Eclesiasticos,* 1955, pp. 65-80 : cfr pp. 77-80.
14. Opinions mentionnées par Fr. Clark, S. J., *The challenge to moral theology,* dans *The Clergy Review,* 1953, p. 222. Il s'agit, d'après Martinez-Balirach, S. J., dans *Sal Terrae,* 1958, pp. 551-553, du danger de la morale de situation et même de la « morale sans péché ».

rigoriste du « *devoir* » d'aimer en toutes choses. Cependant, certains redouteraient plutôt la complication excessive de l'exposé, ou bien — et c'est tout autre chose — la trop grande sévérité pratique du prêtre au confessionnal, parce que la morale de la charité l'aurait détourné de fixer les obligations minimales [15].

Les remarques stimulantes de ces auteurs nous suggéreraient, pour une troisième étude, la discussion suivante : Faudrait-il ne voir dans la charité qu'une vertu à côté des autres — expliciter son influence dans la vie morale ou dans l'enseignement de la morale, ce serait alors simplement, toujours et partout, l'ajouter, la juxtaposer aux autres vertus; ou bien, puisque saint Thomas nous parle d'une « information », faudrait-il demander au primat de l'amour-charité un service plus profond : serait-il vraiment capable de dégager, pour la science morale, *une méthode de formulation*, certes tout à fait traditionnelle dans l'enseignement de l'Eglise? Tel serait l'enjeu finalement de tout cet échange de vues dont nous voudrions aujourd'hui poser les premiers jalons, en réfléchissant sur le primat de l'amour, tel que peut le comprendre la raison naturelle.

I. LE PRIMAT DE L'AMOUR EN MORALE NATURELLE

L'information de l'amour sur le terrain de l'agir moral naturel se comprend sans peine dans la pensée philosophique de saint Thomas, bien qu'elle suscite plusieurs problèmes difficiles et ait soulevé, chez les auteurs, plusieurs objections.

Il n'y a de vie morale pour l'homme qu'à l'occasion de ses actes libres dont il se sait responsable. La morale appelle de tels actes des actes « humains ». Elle ne se reconnaît pas d'autre objet, même quand elle prétend, à bon droit, étendre cet objet jusqu'aux habitus humains, les vertus ou les vices.

Pour qu'un acte soit humain, il ne suffit pas qu'il soit conscient; il doit être de plus vraiment volontaire, c'est-à-dire libre. Pour saint Thomas, auquel nous nous référons, sans discuter ici la position adverse [16], tout acte humain appartient à l'ordre moral et tout acte moral est humain.

Mais quelle est la cause intrinsèque pour laquelle un acte est humain? C'est qu'il est mis en relation avec la fin dernière, — cela, évidemment, à l'intervention de la volonté, de la tendance spirituelle, — et qu'il est d'abord connu comme tel dans le jugement de conscience, dans l'objet moral. En effet, c'est devant la fin dernière que l'homme prend position quand il agit moralement, et déjà, évidem-

15. Opinion mentionnée par Clark, *l.c.*, p. 222.
16. Celle du scotisme.

ment, quand il prononce n'importe quel jugement moral[17]. Si la fin dernière n'est pas aperçue, implicitement sans doute et de manière simplement vécue, mais tout à fait actuellement, il est impossible qu'intervienne un jugement de conscience morale, soit pour poser, percevoir, affirmer un objet moral, soit pour accomplir un acte humain spécifié par cet objet. Nous arrivons donc à cette première proposition : dès que je porte un jugement de moralité, même en un principe tout à fait général, par exemple : le vol est intrinsèquement mauvais, ou : la prière est un devoir, ou : la fin bonne ne peut justifier un objet mauvais, *je prends position devant la fin dernière,* j'engage ma destinée sur ce jugement. Et si je refusais de prendre ainsi position, il me serait impossible de prononcer un jugement sur la malice du vol, mais, malgré moi, j'en prononcerais un tout de même puisque je refuserais de condamner le vol.

Il s'ensuit, en second lieu, que tout objet moral est posé dans l'ordre *concret*[18]. La Fin dernière que je considère (implicitement du moins) en toute prise de position morale, c'est bien Celui vers qui je tends de tout mon être concret, par des actes qui m'engagent, Celui que j'aime et dois aimer, à qui donc je veux plaire dans ma vie ou tout au moins obéir s'il commande[19]. Toute conscience morale sait qu'il *faut* faire le bien, éviter le mal. Agissant ainsi, elle se sentira dans le bien. Si elle agissait autrement, elle éprouverait un remords, qui ne la laisserait pas en paix. Paix ou remords de conscience, ce sont des situations tout à fait concrètes, qui mettent en face du Dieu réel et vécu, de Celui à qui il faut répondre de ses actes, qu'il faut atteindre parce qu'il est mon Bien nécessaire.

Au fond du jugement moral, il y a donc, non seulement la conscience d'une bonté déterminée, d'une action bonne *particulière* qui m'attire (il s'agit d'un attrait *moral*), et même, souvent, s'impose à moi en qualité de devoir strict, — ou la conscience d'un mal à éviter, mais, plus profonde encore, la conscience implicite et vécue d'un amour pour le *Bien suprême,* Dieu lui-même. C'est un amour de la Fin dernière qui

---

17. Même le *jugement de vérité* implique l'affirmation de la fin dernière : « Similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt *simplices,* non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt complexae *per affirmationem* vel negationem » (*In VI Metaph.,* lect. 4). Or « ipsum *verum* in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub *bono* ut quoddam *particulare bonum* » (*De Malo,* q. 6, art. unic.). Mais un agent ne peut tendre vers un bien particulier que parce qu'il tend à la fin dernière (cfr *1ª 2ae*, q. 1, aa. 1 et 6).

18. On trouvera plus loin une discussion plus complète de cette affirmation, p. 16.

19. On voit que nous joignons aimer et *devoir* aimer. Il s'agit en effet de l'amour tendance foncière, de l'amour de la Fin dernière. Si Aristote n'attribue à la tendance foncière au bonheur qu'une nécessité psychologique et assez pragmatique (voir plus loin p. 20), saint Thomas, tout en utilisant des formules du Stagirite, les interprète au sens de « dépendance ontologique vis-à-vis du Premier moteur », c'est-à-dire au sens du *devoir* aimer. Ci-après, note 49 et suiv.

est au fond de toute constitution d'objet moral, cela, dit saint Thomas, parce que l'objet moral n'étant concevable que placé sous l'empire de la volonté, il reçoit nécessairement la « forme » de la volonté, c'est-à-dire qu'il naît intrinsèquement de l'influence, et portera la marque, la « forme » de l'amour de la Fin dernière [20].

Dans une vie morale naturelle, il faudrait par conséquent reconnaître un « primat de l'amour », en ce sens qu'aucun acte, en quelque secteur que ce soit, chasteté, justice, obéissance, etc., ne sera moralement bon, et déjà ne saurait être connu, jugé tel, sinon par l'influence de la tendance profonde d'amour qui s'y trouve engagée, que j'y engage, implicitement [21].

II. PROBLÈMES POSÉS PAR LE PRIMAT NATUREL DE L'AMOUR

Telle est, en bref, exprimée en termes philosophiques, la démonstration thomiste du primat de l'amour dans la vie morale. L'on voit sans peine les principaux problèmes qu'une telle conception soulève et que plus d'un auteur a de fait relevés. Ces problèmes peuvent se grouper en une question principale : Avons-nous le droit de considérer *comme un amour* l'activité de la tendance profonde, présente à toute valeur morale sur le plan naturel [22] ? Question qui se décompose en plusieurs : 1) Pour être qualifiée d'amour, l'activité de la tendance profonde est-elle *libre* ? 2) Et n'est-elle pas essentiellement *intéressée* ? 3) En troisième lieu — problème d'allure plus technique — peut-on parler ici d'*amour*, ce mot désignant toujours un acte, alors qu'il s'agit de la tendance profonde ? Puis, question décisive, 4) comment comprendre la *présence agissante* de la tendance profonde à tout objet moral ? Enfin 5) — question en apparence subsidiaire, mais révélatrice, on le verra, sur la conception nouvelle que le christianisme nous a donnée de la moralité : Démontrée, semble-t-il, par des motifs de raison, l'influence universelle de l'amour dans la démarche morale, comment se fait-il, que, laissée à elle-même, la pensée philosophique, sauf erreur, ne l'ait pas découverte ?

1. — *Tendance profonde et liberté.*

Pour formuler le premier problème, nous nous inspirons des réflexions d'un auteur au sujet de la première question de la *I^a II^ae, De*

20. « Necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis (volonté en acte premier ou comme nature), moveatur voluntas cuiuscumque... ab aliquo exteriori... Relinquitur... quod id quod primo movet voluntatem sit aliquid supra voluntatem, scilicet *Deus* » (*De Malo*, q. 6, art. unic.). Cfr *Le Primat*, 1re Partie, ch. II, § II ; p. 56.

21. Cfr *Le Primat*, table alphabétique, sous les mots : acte moral, amour, « objet moral », où l'on trouvera la justification de cette doctrine.

22. Cfr *Le Primat*, 2e Partie, ch. I, pp. 75-110.

ultimo fine in communi[23]. Posant là le fondement de sa morale, saint Thomas nous livre sa pensée sur la tendance profonde. Et voici comment cet auteur nous propose de la lire. Dans les quatre premiers articles de cette question, saint Thomas établit, dit-il, que la volonté rapporte nécessairement tous ses objets à la fin dernière. Puis, quittant ce plan psychologique de « l'intention », il passe à celui de la « réalité » en démontrant que cette Fin dernière, envisagée maintenant dans le concret, n'est autre que Dieu. « D'un côté, tel est le résumé de cette interprétation, l'amour d'une fin dernière *in abstracto* ; de l'autre, l'amour de la Fin dernière *in concreto*. Il importe de noter la différence qui sépare les deux amours : le premier est nécessaire, le second est libre, car aussi longtemps que nous ne voyons pas Dieu face à face, cet amour est certes obligatoire, mais selon saint Thomas il reste thème à libre option ».

Et voici dès lors la difficulté que cet auteur en déduit. L'amour qui nous porte à la fin dernière et qui constitue tout acte volontaire en son être humain, c'est l'amour de la fin dernière in abstracto, la *voluntas ut natura*. Autre est l'acte par lequel nous adhérons à Dieu et orientons vers lui toute notre activité : seul celui-ci est libre, le premier, l'amour de la *voluntas ut natura* ne l'est pas[24]. Il en résulterait que le primat *de l'amour* repose sur une équivoque.

Arrêtons-nous d'abord aux textes de saint Thomas qui viennent d'être analysés. Devons-nous opposer le « plan psychologique de l'intention » au « plan de la réalité » ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une preuve à deux degrés, le second montrant explicitement ce que le premier contenait déjà implicitement ? L'amour de la fin dernière *in abstracto* et l'amour de la Fin dernière *in concreto* seraient-ils à traiter comme deux amours séparés, le second s'ajoutant au premier, ou prenant sa place quand celui-ci aurait rempli sa fonction[25] ? Nous distinguerons certes la nature et son acte, mais plutôt que d'y voir deux actes successifs adéquatement distincts, nous dirons qu'un seul et même acte d'amour est *in actu primo* dans la tendance et *in actu secundo* dans la réalisation concrète ; que c'est le second qui nous fait connaître le pre-

---

23. Dom Lottin, dans *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, 1953, pp. 643-644.

24. *L.c.*, p. 644. Dom Lottin explicite davantage sa pensée dans sa *Morale fondamentale*, pp. 234 et suiv.

25. Dans sa *Morale fondamentale*, Dom Lottin écrit : « L'adhésion de notre volonté à la fin dernière... est un acte volontaire mais nécessaire : elle n'est autre que la *voluntas ut natura*... source de tous nos vouloirs particuliers. Au contraire, l'adhésion de notre volonté à Dieu... notre vraie fin dernière est volontaire et libre : nous sommes en effet libres d'opter pour Dieu au début de notre vie morale... » (p. 239). Dans cette interprétation, il faut nécessairement penser la *voluntas ut natura* comme une *voluntas in actu* (« ... est un acte volontaire, mais nécessaire... »). Pourquoi ne pas dire plutôt qu'il n'y a qu'un acte humain, dans lequel on distingue l'*actus primus* et l'*actus secundus* ? Mais l'*actus primus* comme tel n'est pas une action, il se réalise dans l'action.

mier et que la réalité du premier est sa réalisation dans le second. Pour nous qui étudions l'acte moral concret, nous devons évidemment nous garder de toute vivisection qui lui enlèverait son âme. En l'acte moral, un seul et même amour de la Fin dernière apparaît, d'une part, « nécessaire » en raison de la tendance dont il émane (nous revenons tout de suite sur ce caractère nécessaire de l'amour profond) ; d'autre part, du fait qu'il ne se réalise qu'au concret dans l'objet moral, ce même amour s'y révèle librement associé à tel bien particulier qu'il détermine, soit en le perfectionnant dans l'acte de vertu, soit en le contredisant dans le cas du péché.

La liberté ontologique.

Mais venons-en au fond du débat. La « liberté » de l'acte humain, dont nous venons de parler, c'est la liberté de spécification, condition nécessaire du mérite [26]. Elle est propre à notre situation terrestre et définit l'état *imparfait* de notre libre volonté tant que nous n'aurons pas rencontré le visage de notre Dieu. Il y a une définition plus profonde de la même liberté, qui la montre dans sa perfection. Nous la formulerions : la spontanéité de la tendance spirituelle vers le Bien. Au ciel, saint Thomas l'affirme avec saint Augustin, cette spontanéité sera pleinement libérée. Nous serons donc libres, et enfin totalement, dans cet acte d'amour, cependant « nécessaire », qui nous unira, en pleine connaissance, avec la Fin dernière [27].

Mais comment la tendance profonde agit-elle dans notre situation terrestre? Il n'est pas question, disions-nous, d'imaginer un « acte d'amour *in abstracto* ». La tendance profonde n'entre en acte qu'en se déterminant concrètement dans le jugement moral et dans l'acte moral. Spirituel, l'appétit profond ne peut y procéder à la façon d'un instinct, comme en l'animal qui se jette sur sa proie. Il n'agit qu'à la lumière de l'intelligence. « Nécessaire », en ce sens qu'il correspond à une tendance *naturelle*, il n'en est pas moins le libre fruit de la tendance *spirituelle*. Ici-bas, il est vrai, dans le cas de la tentation, cette spontanéité intelligente de l'amour de Dieu est, non pas supprimée, mais facilement masquée par l'écran du bien particulier, dont l'attrait la gêne. Mais pour parler en ce moment de la nature, n'oublions pas qu'elle n'est pas seule. Le baptême, la grâce libère fondamentalement notre liberté de cet esclavage [28] ; et ensuite le progrès

26. De foi définie, selon la proposition contraire de Jansenius, condamnée par Innocent X (Denzinger, n° 1094).

27. *Le Primat*, 2e Partie, ch. II, § II, I, 1 ; p. 118 b et n. 3, et déjà p. 117 b. Voir l'exposé, de tout point remarquable, de la *libertas a servitute*, par le P. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae*, Pars I (positiva), Paris, 1948, pp. 83-90.

28. « La loi nouvelle est principalement la grâce du Saint-Esprit, qui se manifeste dans la foi quand celle-ci opère par la dilection » (*Ia IIae*, q. 108, a. 1, c). —Cfr saint Augustin, *Enchiridion*, ch. 30 et 31, *P.L.*, 40, 246, 247.

spirituel consistera à la libérer de plus en plus. C'est le sens de l'expression « *libertas a servitute* » dont saint Augustin — et saint Thomas — ont caractérisé cette liberté reconquise, de moins en moins soumise à l'attrait du mal. Dans le saint, la liberté redevient ce qu'elle doit être, ce qu'elle est en tant que liberté : la spontanéité spirituelle de la tendance vers le Bien, qui fait que le bien accompli est vécu comme mien, qu'il m'appartient, m'enrichit comme personne. Pourtant sur terre, elle restera toujours capable de mérite et de démérite puisque demeure aussi toujours, bien que de moins en moins attirante, la possibilité de choisir le mal [29].

Caractère concret de l'objet moral.

En résumé, étudiant les actes humains, la morale se trouve toujours sur le terrain concret ; et il importe qu'elle y reste, faute de quoi, elle fausserait son objet, lequel ne peut être « moral » que s'il est l'affirmation vivante de la conscience. Or la conscience ne peut affirmer son objet, le moral, que dans un rapport implicite à la Fin dernière. Posé essentiellement dans le concret, ce rapport ne saurait relier la conscience qu'avec sa Fin dernière concrète, Dieu : il ne saurait être autre chose qu'un rapport d'amour, implicite, sans doute, redisons-le, mais aussi libre que l'acte humain bon où il s'exprime, que l'acte humain mauvais où il se nie.

L'amour est donc l'âme de la moralité, naturelle déjà. Dès qu'il perd de sa force dans une conscience humaine, la moralité s'y estompe et tend à disparaître, bien qu'elle puisse subsister sous la forme de « bons instincts », plus ou moins conformes à la bonté morale, l'instinct de « justice », par exemple, autodéfense de soi, ou l'instinct de répétition, capable d'imiter les bons exemples et soucieux de garder l'ordre établi, ou l'instinct social, porteur de sentiments altruistes, etc. ; ces bons instincts sont précieux, mais ils ne dépassent pas la valeur de la « vertu innée » [30].

2. *Tendance profonde et « amour intéressé ».*

Liant ainsi, selon saint Thomas, l'amour de Dieu à la finalité de l'accomplissement personnel, nous voilà introduit au second problème : cet amour est-il authentique, puisqu'il se démontre essentiellement « finalisé », donc « intéressé » ? Et si l'amour-tendance profonde est un amour intéressé, comment pourrons-nous plus tard, au cœur de la morale chrétienne, sceller une alliance, qui semble contre-nature, entre lui et la divine charité, l'amour gratuit par excellence [31] ?

29. *Le Primat*, 2e Partie, ch. II, § II, I, 1 ; p. 118.
30. Cfr *Ia IIae*, q. 63, a. 1.
31. La question a été très clairement exposée par Ch. Robert, dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), 1955, p. 270.

On reconnaît le problème séculaire qui, depuis le XIII[e] siècle, a opposé les écoles scotiste et thomiste. Nous ne songeons évidemment pas à le discuter ici [32]. Nous réservant d'y revenir d'un point de vue pastoral, à propos de charité gratuite ou intéressée dans la vie coutumière des chrétiens, nous indiquerons seulement en quelques mots la solution qu'implique le primat de l'amour.

Pour le Docteur Angélique, il est bien vrai que, dans l'être fini et créé, l'amour-tendance profonde trouve son dynamisme le plus intime dans une « finalité » qui lui fait désirer posséder la fin. Mais ce désir même, parce qu'il jaillit de l'amour spirituel et libre, cherche avec l'être aimé un « nous » de communion, autant et plus que la satisfaction du moi. Il est donc autant et davantage une sortie de soi et un don à l'autre, qu'il n'est possession de l'autre. Ce qu'il cherche, dès qu'il est fidèle à soi-même, c'est une *communion* d'où l'égoïsme du mien et du tien est de plus en plus banni. Il ne veut s'enrichir que pour pouvoir communiquer davantage à la communion qu'il suscite.

A la vérité, ce problème de conciliation naît du mystère de la créature humaine en route vers son Dieu. La tendance naturelle de l'âme spirituelle vers la Fin dernière ne saurait s'actuer qu'en un véritable amour. Et pourtant, ce véritable amour ne pourrait pas ne pas combler le vide assoiffé de la créature.

Sans la nécessaire conciliation ici esquissée [33], la morale naturelle axée sur un amour de pure concupiscence et la vie surnaturelle méritoire de charité se révéleraient, semble-t-il, totalement hétérogènes, non seulement dans leurs origines, ce qui va de soi, l'une venant de la nature, l'autre du don gratuit, mais encore dans leurs formulations morales. On ne pourrait plus guère alors parler d'objet moral chrétien [34] et il serait vain de chercher à formuler une morale de la charité.

3. *Amour-tendance profonde ou amour-acte?*

Dans ce troisième problème, d'apparence plus technique, nous devrons distinguer deux aspects d'importance inégale. L'amour, nous dit-on, est un acte. Comment parler d'amour, là où il n'est question que de la tendance profonde [35]? A première vue, simple question du

---

32. Cfr Römer, *La Finalité morale des théologiens, de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1939.

33. *Le Primat*, à la table au mot : amour, théorie de la finalité physique.

34. Nous reviendrons sur ce point dans un autre article. — On notera que Dom Lottin est logique avec sa position en rejetant les vertus morales infuses, les vertus théologales orientant (du dehors) les vertus morales vers la fin surnaturelle sans modifier leurs objets. Logiquement, il n'y aura donc pas de « morale chrétienne ». Cette position, qui nous semble opposée à la pensée de saint Thomas, est cependant aussi celle que C. A. J. Van Ouwerkerk, C.ss.R., attribue au Docteur Angélique dans sa thèse *Caritas et Ratio*, Nijmegen, 1956 (voir *N.R.Th.*, 1957, p. 872).

35. Cfr E. Tesson, S. J., dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 42 (1954), p. 152.

mot propre. Mais au fond, question qui engage toute la thèse : Est-ce un amour, cette influence, en toute activité morale, de la tendance profonde? Comprise ainsi, elle a déjà été traitée dans les explications précédentes, et surtout elle le sera ci-après, à propos du quatrième problème. Ici même, nous n'aurons donc qu'un mot à dire du point de vue du vocabulaire. Rien n'empêcherait de nommer la tendance, la faculté, par l'acte qui les spécifie. Sans doute, l'acte et la puissance se répondent tellement que le langage, à tout moment, les appelle du même nom. La vision désigne le sens et l'acte de voir, la pensée l'action et la faculté de penser. En distinguant l'acte second de l'acte premier, la scolastique montre bien qu'elle se refuse à réifier la faculté, puisqu'elle la voit active en elle-même, portant pour ainsi dire son acte en préparation. La faculté, c'est un dynamisme tendu vers l'action. Mais en fait, quand on parle du primat de *l'amour*, c'est bien d'un acte qu'il s'agit, encore qu'il ne soit exercé qu'implicitement dans et avec tout acte ou jugement moral. C'est de la possibilité et de la réalité d'un tel acte d'amour implicite que nous allons traiter à propos de la question suivante.

4. *Tendance profonde et amour-forme.*

La quatrième question, qui elle aussi a suscité plusieurs discussions, nous montre qu'il s'agissait en effet dans la précédente de beaucoup plus que de terminologie. Elle nous ramène au fond du problème de l'amour-forme : cette présence active de la tendance profonde à tout objet moral, cette influence de l'amour, que signifie-t-elle? Répondons en explicitant l'exposé du début. Par le fait même que nous posons, ou formulons une valeur morale, nous l'affirmons, implicitement et de façon vécue, en relation avec la Fin dernière, qui vit en nous grâce à la syndérèse. « *Oportet ut quaecumque vult homo, velit propter ultimum finem* »... « *quem consequitur cognoscendo et amando Deum* » [36]. La morale spéciale expose, décrit, juge, classe les divers « objets moraux ». De ces mêmes objets moraux, la morale fondamentale étudie les conditions universelles. Qu'il s'agisse de l'objet moral au sens large, comprenant aussi l'*intentio operantis* et les circonstances, ou du seul objet moral au sens strict, la *finis operis*, nous avons toujours affaire à l'objet d'un acte humain, à l'objet de conscience, délibéré et volontaire [37], mis en rapport interne par conséquent, par l'actuation de la tendance foncière, avec la Fin dernière [38]. « Entretenir ma vie corporelle » est un objet bon, la détruire par le « suicide » est un objet mauvais : de tels jugements, je ne les pro-

36. *I*ª *II*ªᵉ, q. 1, a. 6 et a. 8.
37. Cfr A. Vermeersch, S. J., *Theologiae moralis Principia, Responsa, Consilia*, I, nº 103.
38. *Le Primat*, à la table, au mot « fin dernière ».

nonce pas comme s'il s'agissait d'un calcul de chiffres, d'un axiome purement spéculatif, d'un agencement de moyens à la fin considérés comme de simples « notions ». En toute conception d'objet moral, ma conscience prononce en fait un jugement de valeur, dont sans doute les éléments indispensables me sont fournis par l'analyse de ce secteur particulier, de cette fin déterminée, par exemple ma vie corporelle [39], mais dont j'affirme la valeur bonne ou mauvaise *en raison de sa relation implicite avec la Fin dernière.* L'amour implicite de Dieu comme Fin nécessaire est donc l'âme actuelle de tout objet moral, de tout concept moral d'acte ou de vertu.

L'objet moral concret.

Ainsi s'explique ce que nous disions dès le début : la morale se met délibérément sur le terrain de l'*agir en acte,* qu'au cours de ces pages, nous appelons le terrain *concret.* Nous voudrions revenir un instant sur cette question, pour nous garder d'une équivoque sur le mot « concret ».

On peut, en effet, au sujet de l'objet moral, adopter une autre terminologie, qui ne répondrait pas exactement à l'interprétation du primat de l'amour que nous venons de rappeler [40]. Supposons un objet moral, — comme ci-dessus le *bien* qui consiste à entretenir *vertueusement* ma vie corporelle. En cet objet moral, que promulgue en moi la syndérèse dans l'acte de conscience, on pourrait ne considérer que son aspect de généralité. Ce bien énonce en effet un principe, une règle valable en général et applicable aux cas particuliers. On sera donc tenté de l'appeler une règle « abstraite », en réservant le nom de « concret » à l'acte moral individuel, où s'applique la règle générale. En tout acte humain bon réellement posé dans l'existence, on distinguerait ainsi un élément fondamental, dénommé « *bonitas prima* » et que l'on concevrait sous son aspect d'abstraction. Telle serait alors la première tâche de la science morale : exposer ces « lois abstraites ».

Simple question de terminologie? Il ne semble pas. Il y a là une conception qui cache plus d'une difficulté. S'il en est ainsi, dirions-nous, comparé à la loi dite « abstraite », l'acte individuel se présente avec toute la richesse du réel. En face de la loi, il est la vraie valeur.

---

39. On voit qu'il n'est pas question de négliger, au nom de l'orientation à la Fin dernière, la complexité de l'acte humain, sa matière particulière. Plus, au contraire, l'objet moral se révèle animé par la tendance profonde, plus il éveille la responsabilité de la route concrète que suit notre vie morale, au milieu des hommes et des choses. Loin de simplifier les problèmes, la tendance foncière d'amour engage à fond la morale dans les réalités concrètes. Ceci répond à des questions posées : E. Van Loock, dans *Collectanea Mechliniensia,* 1953, p. 238; A. van Kol, dans *Bijdragen,* 1953, p. 224.

40. *Le Primat,* 1re Partie, ch. I, III; pp. 30-33, etc. — Voir la table au mot : « objet moral ».

C'est de quoi, croyons-nous, la morale de situation est née, et tirerait sans peine sa justification. Seule la « situation » est concrète, seule elle représente le bien véritable, au regard duquel la loi, si respectable qu'elle soit dans l'abstrait, devrait céder [41].

Cette difficulté, que nous ne faisons ici que résumer, nous invite à revoir la position qui lui fournit sa puissance. Revenons donc à l'analyse de l'objet moral, telle que nous l'avons déjà supposée dans ces pages. Dans sa structure profonde, tout concept moral révèle deux éléments essentiels. D'abord l'élément représentatif, l'image schématisée, qui réunit ou unifie tout l'apport de l'expérience, toute l'information plus ou moins riche que la conscience, à la recherche du bien, récolte et ordonne à son service au cours de sa vie consciente, par exemple sur l'entretien de la vie corporelle. Ensuite, et c'est l'élément décisif : l'affirmation morale, qui de cette matière qu'elle a déjà organisée, « schématisée », fait un *objet* moral, c'est-à-dire une réalité de l'ordre du bien, une valeur dont dépendra pour moi, pour d'autres, la réalisation de la Fin, une loi sur laquelle ma conscience me jugera.

Si maintenant l'on appelle « concret » ce qui est réel, existentiel, vécu, comment ne pas accorder cette dénomination avant tout à l'objet moral, qui selon saint Thomas exige une prise de position de la syndérèse, engageant implicitement tout l'être du sujet face à la Fin dernière?

L'amour-forme de l'objet moral.

Dès lors, nous pouvons saisir toute la force de la pensée de saint Thomas sur la présence active de l'amour à toute réalité morale. Si l'on s'en tenait à la conception de l'objet moral abstrait, l'amour de la Fin dernière ne serait plus du tout la *forme* du bien moral, la forme des vertus [42]. Tout au contraire, si nous voyons en tout objet moral l'affirmation vivante, concrète, existentielle du bien, l'amour nous apparaît implicitement présent et efficacement vécu dans l'objet moral comme tel, acte ou vertu, il en est la « forme » profonde, « *forma formae* », selon l'expression du Docteur Angélique [43].

Ceci admis, confirmation précieuse, la morale de situation se trouve réfutée. D'une part, le concept moral — ni la loi morale — ne seront hétérogènes avec la situation. D'autre part, la loi morale, et tout objet moral, révèlent clairement à la conscience leur valeur transcendante, supérieure à celle de la situation particulière, et digne en toutes circonstances de lui commander. Universelle, la loi est affirmée *au concret — c'est-à-dire face à la Fin dernière que j'aime* — affirmée

41. Sur la « morale de situation », que nous rencontrons ici, nous aurons à revenir dans un autre article.

42. Puisque alors la présence de l'amour ne se vérifierait *que dans le sujet.*

43. *Car.*, a. 3, ad 10.

plus totalement que tout jugement portant sur un acte particulier aux multiples circonstances. Ou plus précisément, l'affirmation de la situation particulière n'aura de valeur que si elle applique et parce qu'elle applique la valeur universelle. Ou encore, je ne saurais connaître la valeur particulière de la situation que parce que je connais, comme affirmée dans le réel et le concret par la syndérèse, la valeur universelle, où d'ailleurs se reconnaissent, dans l'image généralisée, l'ensemble des cas particuliers, « représentés » en vertu des expériences sensibles précédentes. Si saint Thomas a affirmé que le cas particulier n'est que « l'application » des règles universelles [44], c'est une preuve de plus que notre interprétation ne s'est pas trompée sur la pensée du Docteur Angélique.

En résumé, dès qu'on déclare un « objet moral », on se prononce, grâce à l'actuelle activité de la tendance profonde, dans le concret volontaire, on affirme la valeur réelle. Et en tant que valeur morale, l'universel concret apparaît bien plus affirmé par la syndérèse que le concret particulier, bien que celui-ci soit plus riche en données individuelles, en expérience sensible [45].

Pas d'« objet moral » indifférent.

S'il en est ainsi, il faut savoir dire encore, qu'à parler strictement, il n'y a pas d'« *objet moral indifférent* » [46]. Un objet moral est pensé comme voulu, aimé. Sinon il ne serait pas affirmé, ni donc connu, dans l'être moral. Certes, les réalités physiques comme telles sont « indifférentes », c'est-à-dire qu'elles ne sont pas mises en relation

44. *II*ª *II*ᵃᵉ, q. 47, a. 3. — Telle est la conception de la morale catholique selon l'Instruction du Saint-Office sur la morale de la situation. — *A.A.S.*, XLVIII (1956), 1445. — *N.R.Th.*, 1956, pp. 649-650.

45. En privilégiant ainsi, dans l'objet moral, sa *valeur* universelle, mériterait-on le reproche d'accorder une « préférence » aux valeurs « diffuses, profondes, atmosphériques », sur la détermination conceptuelle précise et de « grever cette dernière d'une signification péjorative » (cfr *Bulletin Thomiste*, 1953, I, n° 1801, p. 959, où ce reproche est adressé au *Primat*)? En concédant l'inadéquation de toute formule au mystère de notre agir, il nous semble que nos textes ne montrent pas d'autre « préférence » que celle qui voit la richesse de l'homme en son âme, sans pour cela renoncer au corps qu'elle anime. Le concept moral n'est pas opaque, mais laisse voir son âme d'amour (-charité) tendue vers la Fin dernière. Y aurait-il quelque chose de « diffus », d'« atmosphérique » dans la tendance à la Fin dernière? Si elle est indéterminée, ou mieux illimitée, c'est comme dynamisme. Quand on cherche à exprimer dans l'exposé moral le dynamisme de l'amour (-charité), ce dynamisme anime et valorise toutes ses « déterminations » particulières, bien loin de leur attribuer une signification péjorative. Au contraire, si nous ne voyions dans les concepts moraux, y compris celui de l'acte de charité, que des « déterminations conceptuelles » détachées du dynamisme moral, on pourrait nous reprocher de les affaiblir dangereusement. Nous reviendrons, en cet article et dans les suivants, sur cette valorisation efficace de tous les objets moraux déterminés, par le dynamisme animateur de la tendance foncière (élevée, s'il s'agit du juste). Voir déjà par exemple p. 13-16. C'est pourquoi cette observation nous paraît importante.

46. Cfr *Le Primat*, 1ʳᵉ Partie, ch. I, III et VI, vers la fin; pp. 32-33, 42.

actuelle avec la moralité. Un homicide involontaire n'est nullement un « homicide », c'est-à-dire cet « objet moral » intrinsèquement mauvais compris sous le nom d'homicide. L'acte plus ou moins inconscient ou plus ou moins instinctif, dans la mesure même où il est l'un ou l'autre, ne peut être ni bon ni mauvais : ce n'est pas un acte humain. D'autre part, l'acte physique dit indifférent (se promener), dès qu'il est *pensé comme un acte humain,* c'est-à-dire comme accompli avec pleine conscience et volonté, devient nécessairement un acte bon, à moins qu'il ne soit vicié par une intention mauvaise. Si l'on peut vraiment le dire « indifférent », c'est que, malgré ses apparences « volontaires », il en est resté au niveau de l'instinct, ce qui d'ailleurs parfois le rendra coupable par omission.

Pour nous mieux expliquer, il ne sera pas inutile de donner l'exemple suivant. Un chef d'entreprise met toute son intelligence et toute sa volonté à diriger son affaire vers les gains les plus élevés. Ce acte n'obéit peut-être qu'au désir instinctif —qui n'est pas un « mauvais » désir — d'avoir et de réussir. L'amour implicite de la Fin dernière n'est-il aucunement perçu dans cette conscience totalement distraite de l'unique nécessaire? C'est alors un acte indifférent, mais il n'est pas humain et son objet n'est pas moral. Normalement, un tel acte devrait être moral : l'industriel ne peut licitement oublier qu'il met en œuvre le travail humain. Mais il faut compter avec nos limites et nos inconsciences : à moins d'avoir beaucoup progressé, un homme d'affaires, et beaucoup d'autres, agiront plus d'une fois en-dessous du plan moral. Dans la mesure où l'industriel s'apercevrait de son risque de mésestimer le travail humain sur lequel il spécule, il serait coupable par omission. Son action cesse d'être indifférente — en bien ou en mal — dans la mesure où elle devient humaine et morale. Il n'y a donc jamais d'objet moral indifférent [47].

---

47. Le R. P. de Broglie, dans un compte rendu (*Gregorianum,* 1953, p. 538) qui ajoute encore aux insignes bienfaits dont *Le Primat* se reconnait redevable envers lui (*Le Primat,* Préface, p. VII), s'étonne cependant de cette affirmation. Mais nous nous demandons s'il n'y a pas là avant tout un malentendu. « Pour le P. Gilleman, écrit-il, la bonté morale « objective » serait la bonté des actes imperés par le vouloir aux autres puissances, tandis que la bonté morale « formelle » serait celle des actes élicités par le vouloir lui-même (p. 23) » (2e éd. : p. 29). J'ai relu les textes et je crois saisir l'origine de la divergence. La pensée de l'auteur se résume, me semble-t-il, comme suit. L'acte humain est complexe : « Normalement il est le complexe d'un acte (de l'activité) de la volonté et d'un acte (de l'activité) des autres puissances ». Distinguons donc, en tout acte humain (unique et un), l'imperium de la volonté et le ou les « actes (activités) imperés », le tout « ne formant qu'un seul acte humain total ». L'expression de l'auteur n'est donc pas empruntée à la distinction : actes élicites — actes imperés. Il s'agit de diverses *activités,* l'une impérante, les autres impérées, qui sont à l'œuvre dans un seul acte humain; il ne s'agit pas de deux espèces d'actes. — Cela étant dit, on voit comment l'auteur comprend la bonté morale « objective » et la bonté morale « formelle » d'un acte humain. La première est celle qui répond à l'objet moral déterminé *et complet*; la seconde au seul imperium de la volonté, *présent dans l'objet moral* (imperium de la charité, s'il s'agit d'un acte

Ne pas dévitaliser la morale.

Le sens et l'importance de cette remarque résident en ceci : c'est que nos traités de morale — et tout enseignement de la morale — se doivent d'éviter à tout prix de « dévitaliser » les objets dont ils parlent. Ils n'ont pas d'objets qui soient comme abstraits du volontaire ; il n'y aurait là que représentations figées, que l'on classerait comme, dans un herbier, des plantes mortes. Outre qu'elle viderait la morale de sa valeur propre, cette rationalisation du bien, on l'a déjà dit, ne serait pas sans danger. Elle rendrait spéculativement insoluble le problème, qu'elle créerait de toutes pièces, du passage de la loi dite « abstraite » à la situation concrète. Saint Thomas prend une position tout autre, quand il met à la racine de la morale la raison pratique dûment perfectionnée par l'habitus inné de la syndérèse. C'est affirmer implicitement qu'à ses yeux le bien n'existe pour l'homme, autrement dit le bien ne devient objet d'intelligence, qu'en vertu de ses jugements de conscience, ceux-ci vitalisés moralement par la « forme » innée de l'attrait du Bien infini, que leur imprime la syndérèse.

Peut-être au contraire, le moraliste paraîtrait-il collectionner des « objets » dévitalisés, s'il ne parlait que des péchés à éviter. Il donnerait alors l'impression d'oublier la morale du bien pour une morale de contrainte, où l'on n'entendrait plus que préceptes et défenses « abstraits », c'est-à-dire détachés de toute vraie *valeur* morale. C'est à tort cependant qu'on accuserait de cette grave erreur le théologien catholique, malgré peut-être les apparences qu'il en donnerait. Car, même quand il parlerait exclusivement du péché, il prétendrait bien toujours le traiter en *acte humain*. Ainsi compris, le péché suppose toujours dans le sujet, comme condition indispensable, la conscience actuelle, du moins implicite, de l'amour de Dieu, puisqu'il est, de cet amour, la contradiction délibérément acceptée.

Concluons donc. Ses objets moraux, le moraliste les connaît en engageant sa conscience, ou bien il ne les connaîtrait pas. C'est redire qu'à chaque pas, il en appelle implicitement à l'amour en acte, à l'activité de la tendance profonde.

5. *Tendance profonde d'amour et pensée philosophique.*

Il nous reste à parler brièvement de la dernière question que nous avions annoncée. Ce primat naturel de l'amour, tel qu'il vient d'être

---

humain du juste). Telle est la « seconde interprétation » (*loc. cit.*), celle qu'il propose ; et il croit insuffisante la « première interprétation », parce qu'elle sépare de l'objet moral l'imperium de la volonté (-charité), et ne le voit présent qu'au moment vécu de l'acte. — On comprend aussi que selon la seconde interprétation, il n'y ait pas d'« objet moral » indifférent. Mais il y a des choses physiques (« objets » d'*actus hominis*) indifférents, comme on vient de l'expliquer dans le texte.

démontré par des données purement philosophiques, comment se fait il qu'il n'a pas pas été découvert par la seule réflexion humaine, sans les lumières de la révélation chrétienne [48] ?

La raison principale en est, croyons-nous, que sans la révélation du Père en Jésus, l'homme ne semble pas trouver en lui-même la raison déterminante, en tout cas l'audace suffisante, pour intégrer l'une à l'autre la religion et la morale. Expliquons-nous brièvement, en passant en revue quelques manifestations de l'effort moral philosophique.

1°) Pour caractériser la moralité, la pensée non chrétienne s'est appuyée généralement sur *le devoir* [49]. Et à bon droit sans doute : saint Thomas aussi a rattaché toute la morale à la syndérèse, où résonne le devoir : « Il faut faire le bien, éviter le mal ». Mais, chez Aristote par exemple, le bien moral est compris comme *la juste mesure,* le bien humain que désire la nature, le beau et l'honnête au sens de louable, estimable, convenable, raisonnable [50]. Rien en cela qui en appelle au caractère absolu de la Fin dernière, rien qui rapproche la morale de la religion. A supposer même, selon l'interprétation sans doute trop optimiste de saint Thomas [51], que Dieu ait ici implicitement sa place, ce serait comme terme de tendance naturelle *à la « béatitude »*, contemplation *intellectuelle* du sage. Mais alors ce privilégié aurait dépassé le niveau inférieur des vertus éthiques, pour vivre quelque temps du moins, à celui des « vertus » noétiques. En cette construction, faite d'harmonie terrestre, rien ne parle d'une présence souveraine de l'amour de Dieu à l'intérieur de la vie morale. Quant à l'amour du prochain, le Philosophe lui a bien concédé une valeur hors de pair, quand, en son traité de l'amitié, qui couronne l'Ethique

48. Ce n'est pas ici la place d'un examen historique quelque peu détaillé sur le rôle moral qu'ont attribué à l'amour les philosophies et les religions non chrétiennes. En gros, on admettra, croyons-nous, que les philosophies occidentales n'ont pas vu cette âme d'amour de Dieu et d'amour fraternel, que le christianisme perçoit si vivement au cœur même de l'agir moral. — Nous ne voulons pas affirmer que les philosophies orientales, du point de vue où nous nous mettons d'une véritable connexion religion — morale, aient été plus heureuses. D'autre part, plus souvent, elles se distinguent moins de l'expérience religieuse. Aussi, face à l'intellectualisme aristotélicien, admettra-t-on que l'amour, sous des formes plus ou moins parfaites, y a tenu beaucoup plus de place. — Voir T. Ohm O.S.B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* Krailing von München, 1950.

49. Précisons de nouveau qu'avec toute la tradition chrétienne sans doute nous voyons dans le devoir le « bien nécessaire ». Et comment le bien divin ne le serait-il pas, et ne le serait-il pas pour moi, c'est-à-dire en m'engageant tout entier ?

50. Voir A. Thiry, S. J., *Saint Thomas et la Morale d'Aristote,* dans *Aristote et saint Thomas d'Aquin,* collectif, Louvain, 1954, p. 250 : « Le contraire du bien serait sottise, maladresse, faux pas, inélégance, mais non péché au sens moderne du terme ».

51. *Ibid.*, p. 254.

à Nicomaque, il admet l'équivalence de l'« homme vertueux » et de l'« homme aimant »[52]. Mais de nouveau l'amitié ne béatifie que quelques privilégiés, car elle ne peut unir que les égaux. Privilège des heureux, elle n'anime pas la moralité de l'homme comme tel, au cœur même de l'acte humain et de la vertu.

2°) Si cependant, dépassant l'aristotélisme et son équilibre purement terrestre, la pensée philosophique non chrétienne se décide à découvrir dans le devoir, *le bien absolu* s'imposant par voie d'intelligence au sein même de la libre volonté, elle s'orientera vers un Etre suprême qui commande ou qui défend sans appel, Législateur et Juge des consciences. Il ne le pensera pas encore pour cela comme Celui qui aime et est aimé, aimé, dis-je, de telle sorte que la communion avec lui soit le terme éminent proposé par nature à ses actes humains. Ainsi de nouveau, religion et morale apparaîtront séparées. A la première, on réservera le sens du sacré et du culte qui en dérive, et c'est conduit par elle, que le philosophe non chrétien arrivera à parler d'amour de Dieu et d'union. A la morale, il rattachera la réalisation personnelle du bien, l'acte efficace qui accomplit le devoir, satisfait la conscience et se termine dans la perfection de l'homme[53].

3°) Ainsi s'explique sans doute la primauté accordée pratiquement par les Grecs, et par tant d'autres occidentaux, *à la justice*[54], vertu efficace, qui rend la chose « due » (surtout dans l'ordre du bien commun) et la rend parfaitement, puisque le dû se calcule exactement sur le droit de l'autre. De là cette représentation, au fond paradoxale, de la qualité spirituelle prétendûment parfaite par une balance qu'entraînent les seuls poids matériels, aux mains d'un sujet volontairement aveugle sur la personne d'autrui. Ce primat de la justice n'est-il pas la preuve du désir de la *raison* humaine de trouver l'idéal de ses actions dans le fini, l'accessible, l'humain? Une tendance inachevée, comme l'est nécessairement l'amour de Dieu, peut satisfaire la religion de l'homme, mais non son activité personnelle. Pour cette « vertu » exacte, l'amour sera plutôt passion, érôs et, du point de vue

52. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 5.

53. La « morale sans péché », proposée récemment par le psychiatre Hesnard, morale de l'acte strictement externe envers autrui, et qui rejette le « péché » intérieur, tire simplement, nous paraît-il, la dernière conséquence de la séparation de la morale et de la religion. En déplaçant la morale vers l'intérieur, l'idée de Dieu — et c'est le reproche qu'adresse Hesnard au judéo-christianisme — n'aurait que gêné la psychologie de la morale d'efficacité. Le Christ seul aurait été étranger à cette erreur en orientant franchement la conscience vers le service du prochain. Mais l'Evangile du Fils Unique ne baigne-t-il pas tout entier dans l'amour et la dépendance du Père et a-t-il rien tant mis en valeur que le péché intérieur?

54. R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, 1949, pp. 529-530.

de la morale, entraînement périlleux. Qui s'en étonnerait, qui a l'expérience de la « nature » telle qu'elle est?

Ajoutez que l'homme cherche sa sécurité : en face d'autrui, c'e une autre réaction de sa « nature tombée ». L'amour ne le rassu que chez ses proches, dont il a expérimenté les sentiments. Au-del pour affermir les relations sociales, il couronne la justice reine de Cité et tout son art politique consiste à la consolider par des lois, l'imposer par le Roi, le Chef ou l'Etat, à l'inculquer par un enseign ment distribué dans des écoles officielles [55]. Ainsi, sur le terrain la moralité naturelle, tout concourt à solidifier la Loi, à mettre relief son aspect contraignant. Et Dieu n'est invoqué que comme gardien suprême du droit.

4°) Cependant la philosophie elle-même, pour peu qu'elle soit *spir tualiste,* a senti l'insuffisance, pour fonder la morale, de cette sorte matérialisation du bien sous l'influence exclusive du « devoir » impe sonnel. Une responsabilité ainsi durcie ne paraît plus assez morale.

Récemment un brillant théologien [56], en partant d'une phénomén logie du bien et du sacré, les affirmait à la fois irréductibles et ass liés pour assurer à la responsabilité morale un caractère de dialog avec le Créateur. L'« idée-mère » de la morale était ainsi dégagée *la responsabilité dialogale* [57]. C'était échapper au rationalisme de l'i pératif catégorique, comme au formalisme de la loi abstraite, po déboucher dans un personnalisme, bien capable de spiritualiser devoir définitivement en lui assurant toute sa fermeté. Rien cepe dant, en ce *vis-à-vis* phénoménologique de parole-réponse qui affro te la créature à son Dieu, n'aurait parlé d'amour, de communio si la révélation chrétienne, introduite dans cette morale par foi, l'espérance, la charité — dons d'en-haut, qui transcendent entièr ment toute phénoménologie — n'était venu compléter, ou plutôt, no semble-t-il, transformer de fond en comble cette « idée-mère » [58]. I

---

55. Cfr *Aristote et saint Thomas,* p. 245 : « Cette conception esthétique (ar totélicienne) de la moralité est liée fort étroitement à la vie sociale. C'est da la vie sociale qu'éclate la beauté morale, dans la vie de la « polis » grecque ».

56. B. Häring, C.ss.R., *Das Gesetz Christi,* Fribourg-en-Br., 1954.

57. Basée sur une phénoménologie de la religion (exposée dans l'ouvrage *D Heilige und das Gute,* Krailing vor München, 1950), cette idée-mère nous par se rattacher à une éthique de *« la nature telle qu'elle est aujourd'hui »,* et non la révélation chrétienne. C'est pourquoi sans doute elle éprouve une difficu interne à intégrer l'idée de salut, étrangère à celle de « réponse » et qui lui se ble mêler l'intérêt à la morale. Ce qui n'empêche pas l'auteur d'orienter ensu son idée-mère dans le sens chrétien par le primat de la charité (mais celui n'aura point la valeur finaliste de saint Thomas) et par l'idée de la *Nachfol* (elle aussi plus inspirée, semble-t-il, de personnalisme que de communion). Voir le texte et la citation ci-après.

58. « Les vertus morales (au contraire des vertus théologales)... ne regarde pas vers Dieu ni ne lui « répondent », ni essentiellement, ni jamais d'une manie immédiate et directe... Regardant directement l'ordre créé, elles ne sont pas e

encore, la réflexion humaine, bien que dès l'abord stimulée par l'Evangile, ne s'orientait que vers un rapport de responsabilité personnelle, pas vers l'union.

5°) Un autre remarquable essai de la philosophie contemporaine pour spiritualiser le « devoir » s'est prononcé pour le *primat du courage*. Où trouvons-nous la moralité sinon là où il y a un effort? La valeur morale ne naît-elle pas de l'obstacle à vaincre? La vertu — le nom même l'indique — commence là où il y a générosité au combat, lutte et force pour le mener. Parmi les quatre vertus cardinales des Grecs, le primat est ainsi concédé à la force. Ceci non plus ne nous rapproche pas de l'amour. D'après cette conception, la religion, où l'amour aura vraiment sa place, et la morale sont deux domaines différents [59].

Conclusion.

De ces réflexions sommaires, il semble du moins résulter qu'en se tenant au plan de la nature telle qu'elle est — telle que l'a faite le péché originel, expliquera le théologien —, la pensée humaine ne s'oriente pas vers la découverte du primat de l'amour. Elle y trouve plus d'une objection : Pour jouer le rôle de principe moral, l'amour n'est-il pas trop dépourvu de sécurité, par trop subjectif, et surtout inefficace, parce qu'imprécis, et parce qu'il échappe à la surveillance des pouvoirs? Tout être humain redoute invinciblement l'égoïsme farouche de ses semblables.

De ces inquiétudes, que l'histoire humaine justifie abondamment tous les jours, seul l'Amour transcendant qui nous relie au Très Bon peut nous guérir, s'il est entendu qu'il est la substance de notre vie morale et qu'à chacun de nos pas, il nous garantit la communion avec Dieu, c'est-à-dire notre Fin souveraine, la Béatitude vraie, certaine, définitive : l'union.

Tel est bien déjà, pour celui qui croit au-delà de ce qu'il sait par la raison, l'amour-tendance profonde, présent activement à toute notre vie morale, que saint Thomas nous a enseigné. Il suppose une vue prati-

---

core dans le plein sens du mot « réponse » et « responsabilité ». Elles ne revêtent le caractère dialogal que quand Dieu paraît. Le croyant y entend la voix du Seigneur, l'enfant la voix du Père. Ainsi la « responsabilité » devient réponse d'enfant, soutenue qu'elle est par le profond rapport de « *parole-réponse-vie* » des trois vertus théologales. Ainsi, nous voyons dans le rapport parole-responsabilité l'expression la plus propre et de la pénétration du « religieux » dans le moral, et de la différence du religieux vis-à-vis du moral » (*Das Gesetz Christi*, p. 95).

59. R. Le Senne, *Traité de Morale Générale*, p. 531. Cfr du même : *Obstacle et Valeur*. L'auteur a cependant clairement reconnu l'amour comme valeur fondamentale, mais à ses yeux l'amour fonde la religion, non la morale (*Traité de Morale Générale*, pp. 702-703 et p. 534).

que audacieuse, dont la foi chrétienne nous certifiera la vérité : l'iden
té de la vie morale et de la vie religieuse. Il s'éclaire des illuminatio
du primat de la charité infuse ; et c'est en celui-ci que le Docte
Angélique a découvert sa vision philosophique de l'amour [60].

Nous sommes ainsi à pied-d'œuvre pour exposer le primat de
charité dans la morale *chrétienne*.

Louvain R. CARPENTIER, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

60. Nous trouvons une confirmation de ces conclusions dans le brillant ou
vrage *De goede mens en zijn gebreken* (Anvers, Standaard Boekhandel, 1957
où L. Vander Kerken, S. J., expose une philosophie des valeurs (ou vertus) mo
rales. Cette œuvre originale et très suggestive repose sur cette affirmation, qu
l'homme ne vit moralement qu'en « donnant son consentement effectif à sa rela
tion personnelle avec Dieu ». Mais si l'auteur démontre ainsi que « la raiso
peut découvrir les structures du religieux », on voit bien dans son texte « qu'
a conscience d'écrire en chrétien ce traité des vertus ». Voir H. Declève, S. J.
Religion naturelle et perfection morale (*N.R.Th.*, 1959, pp. 598-610), que nou
venons déjà de citer et qui écrit très bien : « C'est le *besoin de Dieu* qui ouvr
la religion à l'absolu. Et la moralité est assurée, en ce milieu qui la transcende
d'être authentiquement ce qu'elle est... La religion transcende cette (perfectio
de l'homme dans son mode d'exister proprement humain), mais de telle sort
que l'acte de la transcendance relève encore de la moralité, qu'il conditionn
tout entière » (p. 602).

Le message de Jésus dans la pensée des apôtres *

Les progrès de la pensée chrétienne à l'époque apostolique.

Avec une remarquable perspicacité, saint Luc, dans les douze premiers chapitres du livre des Actes, a mis en lumière les progrès de l'évangélisation chrétienne initiale, des premiers « cent vingt » de Jérusalem à la fondation de l'Eglise d'Antioche, centre nouveau, issu du paganisme. Il a noté avec la même pénétration les développements de la conscience apostolique, guidée par l'Esprit et éclairée par la marche des événements. La clairvoyance du martyr Etienne, devançant l'avenir (c. 7), l'appel imprévu des Samaritains à l'évangile (c. 8), l'adhésion au Christ et le baptême par Philippe de l'eunuque d'Ethiopie (8, 26-40), et surtout la conversion du païen Corneille (10, 1-11, 18) éclairent peu à peu la route voulue par Dieu et posent de mieux en mieux les principes de l'appel direct des Gentils à la foi, principes que Paul n'aura plus qu'à appliquer à la conversion du monde païen dans toute son extension.

Ce que saint Luc nous a montré dans le cas particulier de la vocation des Gentils, aucun historien ancien ne nous l'a fait voir pour l'ensemble du dogme chrétien aux origines de l'Eglise. Et cependant cette « prise de conscience » progressive, par l'Eglise apostolique, de la doctrine complète du Christ fut chose réelle, dont les apôtres eurent le sentiment très net (Jn 2, 22; 8, 28; 14, 16-17, 20, 26; 15, 26; 16, 12-15; 20, 9; Lc 24, 45-49; Ac 1, 5-8) et qui se laisse encore deviner à travers les épîtres du Nouveau Testament. Or, c'est ici que se pose le problème fondamental de l'histoire ancienne du dogme chrétien : ces 65 années qui vont de la mort du Christ à la fin de l'âge apostolique sont-elles à concevoir sous le signe de la fidélité au message initial du Maître, comme une prise de conscience objective, explicitant la vraie pensée de Jésus, pénétrant mieux la synthèse de sa doctrine à la lumière d'événements qu'il prévoyait et sous la direction de l'Esprit

* Cet article présente le premier chapitre, dégagé de sa bibliographie, d'un ouvrage en préparation sur : *Le Message de saint Paul dans le cadre de sa vie.* Avant d'envisager les apports doctrinaux des épîtres de Paul à la pensée de l'Eglise, on a cherché à marquer d'abord sommairement les aspects essentiels de la première compréhension apostolique du message de Jésus. Ce premier exposé, comme tout le travail en préparation, est conçu et rédigé en vue de l'ensemble des lecteurs intéressés à la Bible.

qu'il avait envoyé? ou doivent-elles être envisagées comme la transfiguration, l'idéalisation et, finalement, la déformation par la foi — sous l'action du milieu ambiant, — de la personnalité de Jésus de Nazareth et de son enseignement : le Christ de l'histoire devenant le Christ de la foi et une pensée strictement limitée au judaïsme devenant doctrine universelle de salut? Si notre foi chrétienne est contrainte — sous peine de se renier — de choisir la première alternative, la convergence des indices historiques, objectivement étudiée dans une synthèse chrétienne totale, aboutit à la même conclusion. Le prouver est une tâche essentielle de l'exégèse de tout le Nouveau Testament. L'étude objective de la pensée de saint Paul, sincèrement replacée dans le milieu vivant de l'Eglise primitive, contribue singulièrement pour sa part à imposer cette solution.

LE POINT DE DÉPART DE LA PENSÉE CHRÉTIENNE

Nous ne comprendrions pas saint Paul, les progrès de sa pensée, si nous n'essayions d'abord de nous représenter sous quels biais, sous quels aspects le message du Christ est apparu aux apôtres, ses premiers témoins. Cela, les évangiles synoptiques [1] nous permettent de le découvrir — et légitimement — de façon historique. Sans doute, ils ont été rédigés définitivement après la plupart des lettres de saint Paul; au moins trente années de pensée chrétienne s'étaient écoulées lorsque le plus ancien d'entre eux fut présenté aux fidèles dans sa teneur actuelle. Néanmoins, sans prétendre nier que la « théologie » latente en chacun d'eux ait pu subir et manifeste déjà l'influence du progrès théologique de l'Eglise primitive, sans contester que le mode de présentation se ressente des diverses formes de la prédication apostolique, nous pouvons et devons constater, par toute étude sérieuse, que leur contenu reste profondément archaïque, expression fidèle, souvent littérale, de la vie et de l'enseignement de Jésus. Nous devons surtout constater la parfaite solidité historique de ce fonds essentiel du message synoptique, qui se dégage immédiatement de la convergence de textes multiples et explique seul tous les progrès ultérieurs [2].

Or en ce fonds essentiel du message synoptique se découvre avec certitude ce noyau central de la pensée des apôtres, peu à peu incrusté dans leur mémoire, leur sensibilité et leur intelligence, par

1. Tout notre exposé s'appuie et doit évidemment s'appuyer sur les trois évangiles synoptiques, échos les plus immédiats de l'enseignement du Maître. Le quatrième évangéliste, lui, repense la vie et la doctrine de Jésus à la lumière des progrès de la pensée chrétienne, sous l'action de l'Esprit, au cours du premier siècle.

2. Nous essayons de condenser en ces quelques lignes les règles qui nous ont toujours paru capitales pour l'emploi fructueux de la *formgeschichtliche Methode*, appliquée aux évangiles synoptiques.

l'enseignement et les actes du Maître, approfondi en eux par le drame du Calvaire, rendu pleinement intelligible par la lumière de la Résurrection, réalisé comme point de départ de l'œuvre apostolique par le don de l'Esprit, vécu collectivement au lendemain de la Pentecôte dans le sentiment d'union intime au Christ ressuscité, présent parmi les siens. Ainsi se forma, par l'enseignement et sous le contrôle des apôtres, cette vue d'ensemble de la vie et de la doctrine du Christ — vue d'ensemble directe et immédiate, encore conditionnée par les schèmes traditionnels de la pensée juive — qui constitue le point de départ de la pensée de l'Eglise primitive.

I. LE RÈGNE DE DIEU, MAINTENANT ARRIVÉ

Lorsqu'ils furent appelés par le Christ, les apôtres partageaient naturellement l'espérance de tous les Juifs en un futur règne universel de Jahweh, pleine réalisation de la domination de Jahweh sur toute l'humanité, devant apparaître à une époque déterminée de l'avenir, domination riche de bienfaits pour Israël, peuple de Jahweh, mais amenant avec elle le jugement du monde entier. Toutefois cette idée du Règne prenait des formes très diverses dans les consciences juives, se mêlant souvent intimement à des aspirations farouchement nationalistes ou à des rêves de grandeur humaine et matérielle. Maintes réactions des apôtres, rapportées dans les évangiles synoptiques, manifestent combien leur pensée a été lente à se purifier de ces préoccupations inférieures.

C'est, on le sait, sous cet aspect d'arrivée de la grande époque du Règne que le message du Christ s'est présenté ici-bas. « Repentez-vous, disait Jean-Baptiste, car le royaume des cieux est là » (Mt 3, 2) et la première déclaration apostolique de Jésus fut également : « Les temps sont accomplis et le Règne de Dieu est là ; repentez-vous et croyez en l'Evangile » (Mc 1, 15 ; cfr Lc 4, 43 ; 9, 11 etc.). Plus de cent fois ces expressions « règne de Dieu », « règne des cieux », « règne » apparaîtront dans les évangiles synoptiques (plus de 50 fois chez Mt, 38 ou 39 fois chez Lc, plus de 15 fois chez Mc). Et ce sera là, semble-t-il, la première conviction des apôtres, leur premier acte de foi en Jésus : « Avec l'apparition de Jésus, l'époque du Règne de Dieu est arrivée. Le Règne est là parce que Jésus est là ».

La première éducation des apôtres par le Maître sera de former en eux une idée juste, pleine, religieusement enrichissante du Règne de Dieu. Ce ne fut certes pas par une définition rigoureuse et limitative ; ce fut plutôt en mettant en lumière, par des paraboles ou des images, toute la largeur et la complexité du concept.

Ici le règne apparaît comme un ordre de choses, une économie divine future, qu'on désire et qu'on attend : (Mt 6, 9 dans le Pater :

« que votre règne arrive ! » ; Lc 21, 31 : « quand vous verrez ces ch
se, sachez que le règne de Dieu est proche ; Lc 22, 18 : « jusqu'à
que vienne le règne de Dieu » etc.) ; dans cette économie future, av
Abraham, Isaac et Jacob, les justes venus du paganisme s'assiéro
un jour comme pour un repas dans la joie (Lc 13, 28-29).

Ailleurs le règne se manifeste comme actuel, réalité présente, dé
à l'œuvre parmi les hommes (Lc 17, 21 : le règne de Dieu est au m
lieu de vous) ; on y entre dès maintenant, depuis les jours de Jea
Baptiste, et ceux auxquels il ne semblait pas destiné s'en empare
de force (Mt 11, 12 ; Lc 16, 16), laissant derrière eux ceux qui d
vaient être les « fils du règne » (Mt 8, 12) ; et si élevée est la tran
cendance de ce « règne » que le plus petit, dans la nouvelle économi
est au-dessus de Jean-Baptiste, le plus grand de l'ancienne (Mt 11, 11

D'autre part ce règne s'offre aux hommes comme leur bien supr
me, auquel il faut tout sacrifier, pierre précieuse ou trésor, pour l
quel on vend tout ce qu'on possède (Mt 13, 44 et 45), bien qui e
concédé à qui le demande (Mt 7, 7), que le Père a décidé de donne
aux douze apôtres (Lc 12, 32), bien qu'il faut accepter avec les sentt
ments d'un enfant (Mc 10, 15).

Mais le don du « règne » comporte un devoir : le devoir d'une « jus
tice » nouvelle (terme propre à Mt — 5, 6, 10, 20 et surtout 6, 33
la justice du règne —, mais exprimé équivalemment par d'autres mot
chez Mc et Lc) ; dès le début, l'appel au « règne » se présenta comm
un appel à un changement total de vie (Mt 3, 2 ; Mc 1 15) ; il fau
que la justice du règne surpasse de loin celle des Scribes et des Phari
siens, celle de toute la loi ancienne (Mt 5, 20 et 21 à 48) ; et d'un bou
à l'autre de l'évangile, à travers les paraboles et les discours, retenti
l'appel aux œuvres de justice, de charité (cfr Mt 25, 31-46), de sin
cérité (Mt 6, 1-10), à la « préparation » morale, à la vigilance néces
saire en vue du « retour » du Maître. Nous aurons à décrire plus lon
guement tout le sens, toute l'extension de cette « justice du règne ».

Le « règne » enfin apparaît inséparable de l'idée de communauté
certes pas de communauté nationale juive, de nationalisme civil, poin
de vue qui n'entre pas dans les perspectives de Jésus ; mais d'un
communauté de vrais « fils du règne » (Mt 13, 38). A cet aspect so
cial visible du Règne sera consacrée la quatrième section de ce cha
pitre.

Dans ces directives des points restaient obscurs pour les apôtres
quels seraient les liens de cette « économie nouvelle » avec le Judaïsm
traditionnel ? Comment choisir entre les préceptes qui semblaient pré
voir le divorce futur entre Judaïsme et Christianisme (par exempl
Mt 8, 10-12 ; 9, 16-17 ; 12, 38-45 ; 21, 28-32, 33-45) et préparer l'a
bandon ou la transformation des observances antiques (Mt 5, 21-48
15, 10-14 ; 19, 8-9) et les préceptes qui paraissaient rester fidèles
l'exclusivisme d'Israël et à la rigueur de ses traditions (par exempl

(Mt 5, 18-19; 10, 5-6, 23; 15, 24-26; 23, 2-3)? Ce sera l'œuvre doctrinale de demain, préparée par les événements (Ac 6-9), formulée par Pierre (Ac 10-11) et mise en pleine lumière par tout l'apostolat de Paul (Ac 13 suiv.).

Restait obscure aussi la date du retour du Maître et de l'établissement du « Règne définitif ». Le Christ, tout en insistant sur la proximité de ses futures interventions dans l'histoire, de ses futures « venues », tout en les présentant toutes, à la façon des prophètes d'Israël, dans une seule et même perspective, avait cependant marqué nettement l'incertitude qui subsistait, et devait subsister, quant à la consommation dernière, quant à la parousie finale. Les apôtres devaient rester conscients de cette ignorance nécessaire inculquée par le Maître, mais n'en aspirèrent pas moins, en une humble espérance plus d'une fois exprimée, à être témoins de cette instauration définitive du Règne de Dieu.

Cette patiente éducation du sens du Règne de Dieu, réalisée par Jésus envers ses disciples, avait transformé peu à peu et profondément leurs conceptions juives, antérieures à leur appel. Avant la phase éternelle du Règne, ils comprirent qu'il y aurait une phase de préparation sur terre, toute spirituelle, morale et religieuse, faite d'amour de Dieu et du prochain, pénétrée d'humilité, de désintéressement et de service, marquée au sceau de la persécution et de la croix : règne présent préparant le règne futur. A la perspective d'un « règne » futur de Dieu, envisagé par les Juifs dans le déroulement de l'histoire, s'était substituée peu à peu l'idée d'un « règne » futur dans l'au-delà du temps et de l'espace. L'Eglise apostolique allait commencer sa marche sous le signe du détachement du temps présent et du désir des choses éternelles : ce n'était pas en vain que le Christ avait mis tant d'insistance à élever la pensée des siens vers le « ciel », séjour de Dieu (Notre Père qui êtes aux cieux) et des anges (qui voient toujours la face de mon Père : Mt 18, 10; et auxquels les ressuscités seront semblables : Mt 22, 30; Mc 12, 25); ce n'était pas en vain qu'il les avait instruits à mettre les désirs de leur cœur là où était leur vrai trésor (Mt 6, 21).

Ce « règne présent », préparation du règne futur, s'était certainement précisé dès les origines, dans la pensée des apôtres, sous un triple aspect : il était concentré autour du Christ Jésus, introducteur, prophète et dispensateur de « règne », Messie, Seigneur et Fils de Dieu; il signifiait et exigeait une « justice » toute nouvelle, la « justice du règne » : il supposait et réclamait une « communauté » qui l'exerçât, le vécût et le répandît : la « communauté du règne ».

II. LE « CHRIST » INTRODUCTEUR DU « RÈGNE »

1. A la lumière des enseignements de Jésus durant sa vie publique

a) Le premier pas des apôtres dans la pensée nouvelle, leur premier acte de foi avait été : « *Le Règne est là, parce que Jésus est là* ». Jésus amène le Règne, en est le dispensateur de par l'autorité de Dieu. Une époque unique dans l'histoire d'Israël, dans l'histoire du monde, est vécue dès le moment que Jésus est là. La transcendance de cette époque se dégage de nombreux textes synoptiques. Par exemple : selon l'ancienne prophétie de Malachie 3, 23-24, cette époque est introduite par l'envoi du plus grand de tous les prophètes de l'Ancien Testament, Jean Baptiste ; il est le plus grand précisément en tant que précurseur, en tant que héraut de cette époque, et cependant il reste inférieur au plus petit de l'époque nouvelle qu'il annonce (Mt 11, 11-15 ; Lc 7, 28 et 16, 16). Par la présence de Jésus, Satan est lié, désormais impuissant : l'emprise triomphante unique de Jésus sur le monde satanique prouve que le Règne de Dieu est là (Mt 12, 25-30 ; Mc 3, 27 ; Lc 11, 20-22). Cette époque a été ardemment désirée par les prophètes et les justes de l'Ancien Testament (Mt 13, 16-17 ; Lc 10, 23-24). Ceux qui ne profitent pas de cette époque commettent la plus grave des fautes, tomberont sous la plus grave des condamnations (Mt 11, 20-24 ; Lc 10, 11-15 : plus coupables que Sodome, que Tyr et Sidon ; Mt 12, 41-42 ; Lc 11, 29-32 : inférieurs aux Ninivites, à la reine de Saba), sous l'emprise définitive du démon (Mt 12, 43-45 ; Lc 11, 24-26).

b) L'autorité de Jésus dans la dispensation du Règne est apparue aux apôtres sans limite, absolue, totale. Ils l'ont entendu souvent en effet disposer du Règne en chef et en maître ; il a le secret des dispositions nécessaires pour y entrer, des dispositions qui en écartent (Mc 10, 15 ; Mt 18, 3 : il faut recevoir le Règne comme un petit enfant ; Mt 21, 43 : le Règne sera enlevé aux Juifs et transmis aux Gentils, parce que les Juifs ont rejeté la pierre d'angle qu'était le Christ) ; il promet le Règne à ses apôtres (Lc 12, 32 et 22, 29) ; il en remet les clefs à Pierre (Mt 16, 19) ; il en sera le dispensateur au jugement dernier (Mt 25, 31-46 : et notez que c'est l'attitude envers Jésus, représenté par ses pauvres d'ici-bas, qui déterminera l'entrée dans le Règne ou le rejet). C'est en suivant Jésus, en entrant dans le groupe de ses intimes, qu'on gagne le Règne (Mc 10, 21 ; Mt 19, 21 ; Lc 18, 22) ; quiconque hésite à le suivre n'est pas apte au Règne de Dieu (Lc 9, 59-62) ; « à cause de moi (Jésus) et à cause de l'évangile » (Mc 10, 29), est regardé par les évangélistes comme synonyme de « à cause du règne de Dieu » (Lc 18, 29, parallèle à Mc 10, 29 et Mt 19, 29, et cela dans un passage où Pierre avait dit avoir tout abandonné pour suivre Jésus : Lc 18,

28) ; et les évangélistes, comme déjà sans doute Jésus lui-même (cfr Lc 22, 29 : « mensam meam », « regno meo »), en arrivent à dire indifféremment « règne de Dieu » et « règne du Christ » (comparez Mc 9, 1 ; Mt 16, 28 et Lc 9, 27 ; ou bien Mc 11, 9-10 ; Mt 21, 9 et Lc 19, 38).

c) Juger ainsi Jésus, c'était reconnaître qu'il était le Messie (le « Christ », oint de Dieu) attendu par le peuple juif tout entier. Les apôtres se sont toujours rappelé le moment décisif où Pierre a solennellement affirmé, en réponse à une question du Maître, que Jésus était le Messie (Mc 8, 30 ; Mt 16, 16 ; Lc 9, 20) et s'est entendu louer par le Christ de cette compréhension, comme d'une compréhension supérieure, due à une lumière d'en-haut (Mt 16, 17). Quelle qu'ait pu être la préparation pédagogique par laquelle Jésus avait peu à peu formé en Pierre et en ses apôtres cette conviction nécessaire (préparation dont les évangélistes n'ont pas cherché — et n'avaient aucun intérêt — à nous redire l'évolution progressive), à partir de ce moment au moins, c'est à la lumière de cette messianité du Maître qu'ils comprendront plus profondément tous ses actes et toute sa doctrine. Il n'y aura dès lors plus rien d'étonnant pour eux aux paroles du Père entendues naguère lors du baptême de Jésus (Mc 1, 11 ; Mt 3, 17 ; Lc 3, 22) ; à la puissance absolue du Christ sur Satan et sa domination terrestre (cfr textes cités ci-dessus) ; à la crainte perspicace des possédés à son égard (fait qui a si vivement frappé l'évangéliste saint Marc : 1, 24, 34 ; 3, 11-12 ; 5, 7 etc.) ; aux miracles nombreux, allégués par Jésus lui-même comme signes de sa messianité (Mt 11, 2-6 ; Lc 7, 18-23) ; à son pouvoir de remettre les péchés (Mc 2, 6-10 ; Mt 9, 2-6 ; Lc 5, 20-24) ; à ses nombreuses déclarations sur lui-même, sur le sens de sa venue et l'obligation d'adhérer à lui (par exemple Lc 4, 21 ; Mt 10, 32-33 et Lc 12, 8-9 ; Mt 10, 34-39 ; Mt 12, 6, 8, 41-42 et Lc 11, 31-32, etc.). Les apôtres interpréteront désormais pleinement la manifestation formelle et explicite par Jésus de sa messianité, à partir de l'entrée solennelle à Jérusalem, selon la prophétie messianique de Zacharie 9, 9 ; l'expulsion des vendeurs du temple, affirmation de son autorité sur le temple ; les paraboles de la dernière semaine, affirmant sa filiation unique à l'égard du Père (Mt 21, 37 suiv. ; 22, 1-14), la description de son rôle suprême au jugement dernier (Mt 25, 31-46) ; enfin sa réponse au grand-prêtre (Mt 26, 64 ; Mc 14, 62 ; Lc 22, 69-70) dans les termes messianiques du livre de Daniel (7, 13).

En même temps, toutefois l'enseignement de Jésus avait profondément modifié en leurs esprits la conception juive de cette messianité de Jésus.

D'abord dans le sens spirituel d'humilité et de service ; Jésus leur avait très tôt précisé la signification de sa mission en leur exposant,

à la lumière de la tentation de Satan, le vrai caractère d'abnégation de sa messianité (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13); ses leçons et ses exemples avaient écarté impitoyablement de sa messianité tout aspect de grandeur humaine ou de nationalisme juif; le Fils de l'homme était venu pour servir (Mc 10, 45; Mt 20, 28) et toute l'économie nouvelle était faite d'humilité et de détachement (cfr sermon sur la montagne).

Ensuite, à partir de la confession de Pierre, Jésus se mit à accentuer à plusieurs reprises un caractère saillant de cette messianité : ses souffrances, sa mort et sa résurrection (cfr la triple annonce de ces avenir dans 1°) Mc 8, 31-33; Mt 16, 21-23 et Lc 9, 21-22; 2°) Mc 9, 30-32; Mt 17, 22-23 et Lc 9, 43-45; 3°) Mc 10, 32-34; Mt 20, 17-19 et Lc 18, 31-34; Jésus devra boire un calice, être baptisé d'un baptême : Mc 10, 38-39; Mt 20, 22-23); il est venu ici-bas pour servir et donner sa vie comme rançon λύτρον pour un grand nombre: Mc 10, 45 et Mt 20, 28. Un jour viendrait où se réaliserait dans la pensée des apôtres l'union étroite entre le concept de Messie et le concept du « Serviteur souffrant » d'Isaïe 53; les avertissements du Maître tendaient déjà à orienter leurs pensées dans ce sens.

Enfin la conception messianique juive était corrigée et transformée sous un troisième aspect : la source profonde de la mission messianique de Jésus. Ce qui fondait chez Jésus sa dignité de Messie, c'était un lien étroit, unique qui le rattachait au Père; il n'était pas « fils de Dieu », comme ces élus de l'Ancien Testament que Dieu avait aimés et choisis comme enfants de prédilection; il était « fils de Dieu » d'une façon unique, qu'il ne partageait avec aucun être humain; et c'est comme « fils de Dieu », c'est « *en* fils de Dieu » qu'il était Messie. C'est ce que nous étudierons ex professo dans un instant. Ce qu'il importe de signaler dès maintenant, c'est cet approfondissement du concept de Messie. Si le rapprochement, chez Mt 16, des versets 16 et 20 (comparés avec Mc 8, 29) montre que Matthieu en joignant les mots « le fils du Dieu vivant » au mot « le Christ » ne croit pas accoler là deux concepts différents, l'un de messianité stricte, l'autre de filiation divine rigoureuse, c'est parce que pour lui le concept de « Messie » s'est enrichi de tout ce qu'il a compris du lien unique entre Jésus et le Père; Matthieu « pense » « Messie », non plus comme le Juif qu'il était hier, mais comme l'apôtre-témoin qui concrètement a constaté en Jésus une messianité transcendante.

d) Le Christ ne s'est pas seulement manifesté aux apôtres comme introducteur et dispensateur unique du Règne, il leur est apparu comme objet, centre religieux de ce Règne. Une étonnante assimilation s'est opérée dans l'esprit des disciples entre : vivre pour Dieu et vivre pour Jésus; aimer Dieu et aimer Jésus. 1) Tendre au Règne, faire la volonté du Père, c'est s'attacher au Christ. Il faut tout abandonner pour le suivre. « Vends tout ce que tu as et suis-moi et tu auras

un trésor dans le ciel » (Marc 10, 21) ; il faut quitter tous les siens pour lui appartenir uniquement (Mc 10, 28-31) ; II) L'action religieuse reçoit sa valeur de sa direction vers lui. On doit agir en vue du Christ, en considération de lui, recevoir en son nom tout disciple et c'est Dieu alors qu'on reçoit (Mc 9, 37) ; un simple verre d'eau donné en son nom aura sa récompense (Mc 9, 41) ; détourner de lui un enfant qui croit en lui mérite le plus terrible des châtiments (Mc 9, 42) ; toute charité envers des êtres humains l'atteint, lui, personnellement et sera jugée au dernier jour précisément en tant qu'elle l'atteint, lui (Mt 25, 31-46). III) Pour des Juifs, sachant que le grand devoir envers Dieu était de l'aimer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, la façon dont le Christ demande, exige d'être suprêmement aimé était particulièrement significative : une grande pécheresse est purifiée devant Dieu parce qu'elle a beaucoup aimé le Christ (Lc 7, 47) ; Jésus doit être aimé plus qu'un père, plus qu'une mère (Mt 8, 22 ; Mt 10, 37), plus que la vie même (Mt 10, 38-39 ; Lc 14, 25) ; IV) De cet amour du Christ dans la vie présente, il sera lui-même le juge et la récompense dans l'au-delà ; c'est lui qui là-haut dira aux pécheurs, avec une autorité suprême, « je ne vous ai jamais connus » (Mt 7, 21-24), qui devant le Père reniera ceux qui l'ont renié sur la terre et se déclarera pour ceux qui se sont déclarés pour lui (Mt 10, 32-33) ; les douze, parce qu'ils l'ont suivi, seront avec lui juges des douze tribus d'Israël (Mt 19, 28). Bien plus, après sa mort, le Christ réalisera envers les siens une « présence » et un « pouvoir » propres à Dieu : là où deux ou trois seront rassemblés en son nom, il sera au milieu d'eux, et quoi qu'ils demandent, cela leur sera accordé par le Père (Mt 18, 19-20).

Que certains de ces textes particuliers (groupés ici) aient pu s'être formulés avec plus de précision, avec un sens plus aigu de la grandeur du Maître, sous l'action du sentiment si vif qu'eut l'Eglise primitive de la présence mystique du Christ au sein de la communauté, c'est possible ; mais leur convergence est trop remarquable, trop ferme et trop homogène, pour pouvoir s'expliquer comme une création de la foi ; l'histoire, sainement entendue, exige, à la base de cet ensemble de textes, le témoignage formel de Jésus.

e) Dès lors, il faut conclure que la « filiation » que Jésus avait affirmé être la sienne vis-à-vis du Père avait été comprise par les apôtres, du vivant du Maître, comme unique, transcendante, lien mystérieux entre le Père et lui par lequel il dépassait essentiellement la sphère des êtres humains, se trouvait élevé par sa nature au-dessus de tous. L'homogénéité des textes que nous venons de parcourir ne s'explique bien que de ce point de vue. L'attitude envers lui, que le Christ a peu à peu formée chez les siens, suppose en lui cette transcendance. Ce sera une des tâches de la pensée chrétienne primitive au

1er siècle de définir celle-ci de mieux en mieux; les apôtres l'avaient perçue, éprouvée, vécue plutôt que conceptuellement exprimée; Paul, dans ses épîtres, le rédacteur de l'épître aux Hébreux, Jean formuleront progressivement, à l'aide de concepts préparés par l'Ancien Testament, et en accord étroit avec la pensée de l'Eglise de leur temps, la nature de ce lien unique qui rattache le Christ au Père et cet effort théologique apparaîtra comme une des grandes beautés de leur œuvre inspirée. Les textes synoptiques ne révèlent pas encore cet approfondissement théologique; mais la doctrine est essentiellement la même. Le « mystère » de la personnalité du Christ avait été profondément senti par les apôtres; à l'impuissance humaine de le comprendre, si souvent exprimée (Mc 1, 28; 2, 12; 4, 41 etc.), ils opposaient le témoignage lumineux du Père (au baptême : Mc 1, 11), la pénétration des démons, qui savaient, eux, qui il était (Mc 1, 34; 2, 11-12 etc.). En outre ils gardaient le souvenir de tant de paroles du Christ, affirmant ou impliquant cette « filiation » unique et transcendante. Toujours Jésus avait distingué la manière dont lui était « le fils » et dont les autres hommes, eux, pouvaient être « enfants de Dieu »; quand il dit aux disciples que Dieu est leur « père », il leur inculque l'union à Dieu par la confiance, la prière, l'obéissance; quand il dit « mon père », il marque entre lui et le Père une communion intime de puissance et d'autorité (cfr p. ex. Lc 22, 29 et 24, 49). La parabole des ouvriers de la vigne (Mt 21, 35-42) avait marqué la différence essentielle entre tous les envoyés de l'Ancien Testament, Abraham et Moïse compris, et le Fils, héritier unique, qu'était Jésus; l'explication du psaume « Le Seigneur a dit à mon Seigneur » (Mt 22, 41-46; Lc 20, 41-44) suggérait en Jésus, à côté de sa filiation davidique, la conscience d'une autre filiation qui lui donnait le droit d'être le « seigneur » de David. Un texte, qui, de tous les textes synoptiques, évoque le mieux la « transcendance » du Christ est l'affirmation par Jésus du rapport mutuel de connaissance, unique et exclusif, entre le Père et le Fils « personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, comme personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler »; de là la toute-puissance remise à Jésus et l'appel à tous d'adhérer à lui (Mt 11, 27-29; Lc 10, 22). C'est cette filiation mystérieuse, au delà de toutes les conceptions nées de leur pensée juive qui a peu à peu constitué le point central de la foi des apôtres en leur Maître; c'est elle qui va s'éclairer de plus en plus sous la lumière de l'Esprit Saint au cours du 1er siècle, à travers saint Paul, jusqu'aux splendides formules johanniques et qui va se définir un jour en termes de métaphysique au Concile de Nicée. Les apôtres, dans leur souvenir ému de la passion du Maître, ne purent jamais oublier que l'affirmation solennelle par Jésus de sa filiation divine (filiation que le contexte de la déclaration manifestait bien supérieure à la seule autorité du Messie) avait été officiellement la cause de sa condamnation à

mort; il était mort pour avoir rendu ce témoignage (Mc 14, 53-65; Mt 26, 57-68; Lc 22, 66-70).

f) A tous ces titres du Maître, une seule réponse avait été possible de la part des apôtres : la foi, foi de confiance dans la puissance et dans les promesses du Christ (Ayez la foi, rien que de la grosseur d'un grain de sénevé... et rien ne vous sera impossible! : Mt 17, 20; Lc 17, 6), foi d'adhésion de toute l'intelligence (qui fit reconnaître à Pierre par la lumière divine la transcendance de Jésus : Mt 16, 16), foi de dévouement total (« nous avons tout quitté pour vous suivre » Mt 19, 27). Cette foi, toujours réclamée par le Christ avant toute intervention bienfaisante, sans cesse exaltée par lui dès qu'elle apparaît profonde, dont l'absence semble rendre Jésus impuissant (Mc 6, 5-6), va, dès la mort du Christ, se manifester centrale dans l'attitude chrétienne, comme elle l'avait été de son vivant dans les exigences du Maître. Les mots πίστις et πιστεύειν seront fondamentaux dans la langue et dans la pensée de l'Eglise primitive et saint Paul, un jour, en fera le centre de sa conception même de la religion comme telle.

2. A la lumière de la mort et de la résurrection de Jésus.

Dès ses deux premiers discours des Actes des Apôtres (2, 14-36; 3, 12-26), Pierre mettait l'accent sur la Passion du Christ et surtout sur sa résurrection glorieuse. On ne dira jamais assez la place doctrinale immense qu'a occupée la résurrection du Christ dans la communauté primitive; au centre de leur vie, de leur pensée, de leur prière était le Christ ressuscité; il était présent au milieu d'eux de cette vie qui venait de l'Esprit et ils attendaient son retour : « Venez Seigneur », Marana tha. Quand Paul considérera, aimera tous ses fidèles « dans le Christ Jésus », quand il envisagera chaque Eglise comme constituée, comme ayant son être « dans le Christ Jésus », il ne fera qu'exprimer la manière de penser et de sentir traditionnelle dans l'Eglise depuis le jour de la résurrection.

Dans cette perspective, la vie de l'au-delà, de cet au-delà où réside le Christ, prend un relief saisissant dans la pensée et l'espérance chrétienne; le « règne de Dieu définitif » est désormais non plus sur terre à un moment de l'avenir mais au-delà de l'espace et du temps.

Mais avant la résurrection il y avait eu le grand mystère de la Passion et de la Croix. En lui une grande révélation avait été faite aux hommes; comme pour l'Incarnation, de même pour la Rédemption, c'était en la faisant, en la réalisant ici-bas que Dieu l'avait révélée aux hommes comme doctrine; cette révélation, il s'agissait désormais pour l'Eglise de la comprendre à l'aide des annonces prophétiques que Jésus en avait faites de son vivant à plusieurs reprises et qui déjà en laissaient présager le sens, à l'aide des textes avant-coureurs de l'An-

cien Testament, en particulier ceux qui décrivaient le serviteur souffrant (Isaïe, 53), à l'aide des sacrifices de l'Ancienne Loi sur l'arrière-plan desquels se profilait le sacrifice du Calvaire. Milieu sacrificiel juif se révélant maintenant providentiellement préparé, textes bibliques jusque-là sporadiques et subitement éclairés d'une lumière divine, sens plus profond de la vie du Christ approfondi encore par l'intelligence de sa conclusion douloureuse, tout cela était moyens que Dieu illuminait pour dire aux hommes le « pourquoi » de la mort du Christ, le sens de la « rédemption salvatrice ». Et ainsi se marquait fortement dans le portrait du Christ, qui se dessinait dans l'âme des apôtres, ce dernier trait d'homme des douleurs, d'agneau de Dieu qui prenait sur lui les péchés du monde, de rédempteur de l'humanité. Christologie plus vécue que doctrinalement définie, mais riche, dès le début, de tous les éléments dont vivront les hommes jusqu'au retour du Maître.

III. LA NOUVELLE «JUSTICE» DU RÈGNE

a) La justice nouvelle est apparue ici-bas comme un « salut » : le monde est « dans le péché », « sous la domination de Satan » et Jésus vient le « sauver », le « délivrer ».

La justice nouvelle sera donc d'abord un « retournement », une μετάνοια. Le message du précurseur, Jean-Baptiste, est tout entier centré sur la pénitence; son baptême est un baptême de pénitence et ses exhortations sont des appels à la pénitence (cfr Mc 1, 4-5; Mt 3, 2, 6, 8, 11, 14-15; Lc 3, 3, 8). C'est par le même appel au repentir, condition indispensable du Règne, que commence le message de Jésus (Mt 4, 17; Mc 1, 15) et les mêmes avertissements pressants reviendront sans cesse sur ses lèvres à travers l'Evangile (Mt 12, 39-45: pénitence des Ninivites opposée à l'incrédulité juive; souvenir de Jonas prédicateur de pénitence; endurcissement croissant et impénitence finale à prévoir; de même Lc 11, 24-26; 29-32; cfr Mt 11, 20-24 et Lc 10, 11-15 : malédiction des villes qui n'ont pas fait pénitence); la vraie attitude de la justice nouvelle est celle de l'aveu de sa culpabilité devant Dieu (Lc 18, 9-14) et la prière nouvelle comporte essentiellement une demande de pardon (Mt 6, 12; Lc 11, 4).

Il s'agit d'échapper à la colère de Dieu, provoquée par les péchés des hommes (Mt 3, 7; Lc 3, 7; cfr aussi Lc 23, 31 : avertissement de Jésus aux femmes de Jérusalem). Il s'agit d'échapper au pouvoir de Satan, devenu dominateur de l'univers (cfr Mt 4, 9 et Lc 4, 6 : moi, Satan, je te donnerai tout cela,... car je le donne à qui je veux). Les apôtres ont incontestablement été formés par Jésus à considérer l'œuvre du Maître comme la grande victoire sur la Puissance du mal; il est celui qui a réduit désormais Satan à l'impuissance (Mc 3, 27;

Mt 12, 28-29; Lc 11, 21-22; cfr aussi Lc 10, 18-19 : je voyais Satan tomber du ciel), et cette victoire est le signe de la présence du Règne ici-bas.

Jésus est donc « Sauveur » et l'Evangile est d'abord un « salut ». On sait l'importance de ce mot « σώζειν » dans le message synoptique depuis la fixation du nom de Jésus (parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés : Mt 1, 21) et les nombreux passages où il signifie « sauveur du péché », « sauver de la condamnation éternelle » (par exemple Mt 10, 22; 16, 25; 18, 11; 19, 25; 24, 13; Mc 8, 35; 10, 26; 13, 13; Lc 8, 12; 9, 24; 13, 23; 17, 33; 18, 26; 19, 10).

Le grand problème du péché et de l'origine du péché dans le monde n'est pas posé, devant la conscience chrétienne d'aujourd'hui, principalement par les chapitres 2 et 3 de la Genèse; il est posé plus encore par cet arrière-plan de péché et d'emprise satanique sur le monde avant le Christ, qui est sans cesse affirmé, impliqué par la conception évangélique du salut apporté par Jésus. Cette vision pessimiste du monde antérieur à lui, familière au Judaïsme, le Christ l'a faite sienne et l'a transmise à ses apôtres. Et ce problème du péché définitivement détruit par le Rédempteur sera un de ceux qui solliciteront le plus vivement la pensée de saint Paul.

Contre ces forces de péché le Christ est apparu aux apôtres comme l'unique principe de salut; seule la foi en lui sauve; mais cela suppose un renoncement semblable au sien : avec lui il faut choisir la voie étroite (Mt 7, 13-14), abandonner tout pour le suivre (Mt 8, 20-22; 13, 44-46; 19, 21), porter sa croix après lui (Mt 10, 38-39; Lc 14, 26-27). Peu à peu Jésus avait orienté, sa vie durant, la pensée de ses apôtres vers la grande leçon de la croix et la doctrine de son sacrifice rédempteur : lorsqu'il avait annoncé sa mort future, il avait réprimandé durement Pierre qui se rebiffait contre la place assignée à la mort rédemptrice dans le plan divin (Mc 8, 33); il avait discrètement, à plusieurs reprises, fait allusion à ses souffrances à venir (Lc 12, 49 : « Je dois passer par un baptême »; Mc 10, 37 : « êtes-vous capables de boire le calice que je vais boire ») ; il en avait indiqué, un jour, sans insister toutefois, leur caractère de rançon, de moyen de rachat (λύτρον : Mc 10, 45; Mt 20, 28) ; à la veille de sa mort, il avait marqué, en termes aussi nets que possible, le sens expiatoire de son sacrifice imminent (Mc 14, 23-24; Mt 26, 27-28; Lc 22, 20); mais surtout il voulait faire de ses souffrances et de sa mort elles-mêmes la grande leçon doctrinale donnée à l'humanité; c'est en cet acte suprême que les grandes doctrines du péché humain et du salut par le Christ allaient être révélées pleinement aux hommes et devenir centrales dans la pensée chrétienne.

b) *La nouvelle justice du Règne est dominée par la perspective du Règne futur, tout entière conditionnée par l'au-delà, essentiellement justice d'éternité.*

A quiconque s'efforcerait, croyant ou incroyant, de lire successivement les trois évangiles synoptiques pour découvrir, deviner sous les mots, les actes et les attitudes, la tendance fondamentale de l'homme historique qui s'appela *Jésus de Nazareth,* la tendance qui inspire tout, qui explique tout, il serait contraint de conclure que c'est la pensée de la vie éternelle, avec tout ce qu'elle suppose d'idéal exclusivement religieux dans l'au-delà et de mépris profond des ambitions et soucis purement temporels. Les huit béatitudes (Mt 5, 1-12) seraient incompréhensibles et contradictoires sans cet arrière-plan de pensée; c'est lui qui explique l'immensité des sacrifices à faire (œil à arracher, main à couper) pour s'assurer le bonheur sans fin (Mt 5, 29-30), ces conseils étranges de désintéressement à sauvegarder l'honneur humain (si on te frappe sur la joue droite), les biens (si on te prend ta tunique), la liberté propre (si on t'impose une corvée de mille pas) (Mt 5, 39-42), ce souci exclusif des devoirs du Règne au mépris même des nécessités vitales les plus prenantes : manger, boire, se vêtir (Mt 6, 25-34). C'est dans le ciel seul que sont les vrais trésors de l'homme, les vraies réalités; c'est là que doit être son cœur (Mt 6, 20). Il faut choisir : ou la vie d'en-haut, ou la vie d'en bas, il faut perdre la vie présente pour gagner l'éternelle (Mt 16, 24-26; Mc 8, 34-38; Lc 9, 23-27). La vie est un long exercice de prière, de demande adressée au Père pour obtenir ces biens définitifs (Mt 7, 7-11). Ce chemin de la vie est étroit et la porte est resserrée (Mt 7, 13-14; Lc 13, 24) : mais c'est une « vie » définitive qui est au terme, une vie qui sera sans fin (Lc 9, 43-48; Mt 25, 34, 41, 46).

Cette vue directe (si naturelle et spontanée dans la pensée de Jésus) de la « vie éternelle » (ζωὴ αἰώνιος : Mt 19, 16, 29; 25, 46; Mc 10, 17, 30; Lc 10, 25; 16, 9; 18, 18, 30), sera jointe à l'occasion sans doute à l'annonce des époques eschatologiques qui amèneront ce règne définitif, mais elle en reste foncièrement indépendante comme perspective religieuse, comme terme dernier des intentions.

Certes, cette justice conduit l'homme à ce qui est son bien suprême, son intérêt éternel; on dirait en langage contemporain : la morale de Jésus ne s'est pas présentée ici-bas comme une morale du « pur devoir », comme une « morale totalement désintéressée », n'ayant en vue que la « bonté même de l'acte moral ». Mais pour Jésus la « récompense » « le salaire » (μισθός : mot qu'il ne redoute pas : Mt 5, 12, 46; 6, 1, 2, 5; 10, 41; Mc 9, 40; Lc 6, 23) est précisément la « perfection morale » la plus haute, le « sommet » dans la soumission à Dieu (que votre volonté soit faite... comme au ciel : Mt 6, 10; tous seront là haut comme des anges de Dieu : Mt 22, 30); cette perfection toutefois sera le grand bonheur et les images d'un festin céleste

(Lc 13, 29; Mt 25, 1-13), du repos sur le sein d'Abraham (Lc 16, 22-23) du paradis (Lc 23, 43) doivent exprimer ce bonheur.

Tout ce tableau est d'une inspiration religieuse qui frappe tout observateur par sa sereine unité; il établit une parfaite homogénéité entre l'action morale terrestre et sa répercussion dans l'au-delà; c'est ce sens de la continuité entre l'action religieuse d'ici-bas et son résultat éternel que Paul et Jean, chacun à leur façon, mettront en un relief saisissant, en s'appuyant sur le même dogme de la grâce et que la théologie contemporaine exprime par la formule classique « Gratia initium gloriae ».

Chez Jésus, à la base de cette doctrine de la justice nouvelle comme une « justice d'éternité », il y avait une autre doctrine profonde : « l'amour de Dieu comme Père ».

c) La « *paternité divine* » enseignée par Jésus est une des idées aujourd'hui les plus familières à tout chrétien. La « justice nouvelle » est profondément imprégnée d'attitude filiale. A l'origine se trouve la conviction d'un amour paternel, qui atteint non seulement l'humanité entière (Mt 5, 45; 6, 8, 9, 25-32; 7, 7-11; Lc 11, 2; 12, 22-31), mais chaque individu, comme s'il était seul (Mt 10, 29-30; Lc 12, 6-7; cfr Mt 6, 4, 6, 18 : « ton père » : ὁ πατήρ σου). En regard de cette paternité divine, dont chaque être humain est bénéficiaire, Jésus a placé celle, toute spéciale, qui l'unit étroitement, exclusivement, au Père; jamais il n'a assimilé l'une à l'autre; dans la tradition synoptique, si parfois (Lc 22, 29; Mt 11, 27 et Lc 10, 22) il les a rapprochées si intimement qu'elles semblent près de s'appuyer l'une sur l'autre, cependant il ne les a jamais (dans les évangiles synoptiques), explicitement, fondées, justifiées l'une par l'autre; il était réservé à Paul et à Jean de découvrir et d'enseigner que c'était en et par Jésus, fils unique du Père, que nous étions nous, au sens total, enfants de Dieu.

Cette doctrine de la « paternité divine en Jésus-Christ » sera intensément vécue dans l'Eglise primitive, où l'« Abba, Pater » sera l'invocation caractéristique (cf S. Paul, Rm 8, 15; Ga 4, 6). Elle sera le centre de l'Evangile de saint Jean.

De cette conviction de la paternité divine doivent naître chez les hommes :

1) D'abord une *confiance sans limites* qui s'exprime par une prière sans réserve ni défaillance (Mt 6, 25-32; 7, 7-11, 8, 26; 10, 28-30; Lc 11, 9-13; 12, 4-7, 22-31; 18, 2-7); cet abandon total de soi entre les mains de Dieu, cette prééminence de la prière dans la vie humaine, inculqués si souvent par Jésus comme essentiels dans la justice nouvelle, étaient certes solidement préparés par la doctrine et la pratique de la prière dans l'Ancien Testament; mais c'était la venue du Règne de Dieu par la présence de Jésus qui leur donnait le véritable fondement, la justification décisive; quand deux ou trois seront réunis au

nom de Jésus, Jésus sera au milieu d'eux et ce qu'ils demandent leur sera accordé par le Père (Mt 18, 19-20); cette prière « au nom de Jésus », en insertion dans la prière infaillible de Jésus apparaîtra en plein relief dans l'évangile de saint Jean (par exemple Jn 14, 13-14; 15, 16; 16, 23-24; cfr aussi 14, 21, 23; 15, 4-7); de même que Jean, Paul aura comme mission d'en manifester les raisons profondes dans toute l'économie de la grâce, dans laquelle tout est don gratuit et en conséquence objet de confiance et de prière.

2) Ensuite une *simplicité d'intention,* une *droiture de cœur,* qui vise Dieu exclusivement, sans se partager entre Dieu et le monde, entre Dieu et l'argent (Mt 5, 8 : béatitude des cœurs droits; Mt 6, 4, 6, 18 : aumône, prière, jeûne devant Dieu seul et pour Dieu seul; Mt 6, 22-24 et Lc 11, 34-36 et 16, 13 : rectitude du regard qui vise Dieu et impossibilité de servir deux maîtres); simplicité d'intention et droiture de cœur appuyées sur une intelligence profonde de la valeur infinie de la vie nouvelle apportée par Jésus (il n'y a pas de sacrifice trop grand pour la conquérir, fût-ce le sacrifice volontaire de l'œil, de la main droite : Mc 9, 43-45; Mt 5, 29-30 et 18, 8-9; il ne faut pas même reculer devant le sacrifice de la vie temporelle et la conquête du monde entier n'entre pas en parallèle avec cette vie supérieure : Mc 8, 34-37; Mt 16, 25-26; Lc 9, 24-25); tout cela s'achevait dans le sens de l'intériorité de la justice nouvelle enseignée par le Christ (ce qui souille l'homme c'est le mal qui naît de son cœur : Mc 7, 15, 21-23; Mt 15, 11, 18-20; l'impureté désirée dans le secret du cœur, la haine cachée au fond de l'âme ont déjà souillé l'âme devant Dieu : Mt 5, 21-23, 27; Lc 6, 27-28, 32-36; intériorité de la prière seul à seul avec Dieu : Mt 6, 6). L'évangile de Jésus, vivant dans la mémoire des apôtres, leur laissait l'impression intense d'une intériorité religieuse unique, d'un contact direct d'âme entre Jésus et le Père, contact qui devait rester pour eux — et pour l'Eglise entière après eux — comme un idéal, une fois entrevu et ne pouvant plus être perdu pour l'humanité. Pour eux, les paroles du Maître n'étaient pas des conseils extérieurs, elles étaient le signe évocateur d'une réalité religieuse sentie, éprouvée et dès lors idéal vivant pour l'apostolat de demain.

d) La justice nouvelle du Règne enfin est par-dessus tout *une immense charité.* Une des caractéristiques les plus frappantes de l'enseignement de Jésus a été d'unir étroitement, comme formant une seule charité, notre amour de Dieu et notre amour des hommes. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces ». « C'est là le grand et premier commandement et un second lui est semblable. ». « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». « C'est sur ces deux commandements que reposent toute la Loi et les Prophètes » (Mt 22, 37-40; Mc 12, 29-31; Lc 10, 27). La primauté de la charité apparaît immédiatement dans les

évangiles par le nombre seul des passages qui l'inculquent. Peut-être une grande partie du chapitre 5 de S. Matthieu pourrait-elle se résumer en cette formule : « Aimer autrui, lui faire du bien est la principale valeur de la vie d'ici-bas, comme la perfection divine se manifeste en aimant, en faisant du bien » (Heureux les miséricordieux... heureux les pacifiques... Que vos œuvres bonnes éclairent les hommes pour la gloire de Dieu... Laisse l'autel de Dieu pour aller rétablir l'union de cœur entre ton frère et toi... Ne quitte pas la vie présente en opposition haineuse à quelqu'un... Qu'importe une lésion de tes droits puisque exercer la charité est la seule chose qui ait valeur réelle?... Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent). L'obligation du pardon est inscrite dans la formule fondamentale de la prière chrétienne (Mt 6, 12 et Lc 11, 4); elle ne comporte aucune limite légitime (jusqu'à 70 fois 7 fois : Mt 18, 21-22; chez Lc 17, 4 : sept fois par jour). On ne jugera pas autrui, mais on réservera toute sa sévérité pour soi-même (Mt 7, 1-5; Lc 6, 37-38, 41-42). La charité sera universelle, n'excluant personne (parabole du bon Samaritain : Lc 10, 29-37) et sera même plus large encore quand il n'y aura pas espoir de retour, de réciprocité (Lc 14, 12-14); semblable charité fonde des amitiés « qui vous accueilleront dans les tentes éternelles » (Lc 16, 9).

On pourrait indéfiniment multiplier les exemples et les préceptes, s'arrêter aux nombreuses expressions de la pitié de Jésus (« misertus est »; « misericordia motus est »; pitié envers le lépreux : Mc 1, 41; envers la veuve de Naïm : Lc 7, 13; envers l'enfant prodigue : Lc 15, 20; envers les foules sans pasteurs : Mt 9, 36 etc.), aux nombreuses délicatesses de sa charité (« ne pleurez plus » Lc 7, 13; 8, 52; « il dit de lui donner à manger » : Mc 5, 43; venez à l'écart vous reposer un peu : Mc 6, 31), etc. Il est incontestable par les évangiles que l'impression laissée par Jésus aux apôtres était celle d'une bonté cordiale toujours en éveil et d'une exigence de charité constante, aussi affectueuse et aussi désintéressée que la sienne. Aimer pour aimer, donner pour donner, parce que, cela, c'est divin; aimer ainsi, donner ainsi, c'est aimer, c'est donner comme Dieu.

Toute cette doctrine a été condensée par Jésus lui-même en deux traits : 1) L'exemple du Père proposé comme modèle et comme motif : « Soyez parfaits (Mt 5, 48), soyez miséricordieux (Lc 6, 36) comme l'est votre Père Céleste ». Dieu a commencé; à vous de continuer. S. Paul et surtout S. Jean ne feront qu'exprimer, en termes théologiques, cette doctrine lorsqu'ils montreront que la charité est, avec et dans le Christ, descendue sur terre et que cet amour venu du Christ doit désormais se répandre à travers les hommes : « Aimez-vous comme je vous ai aimés ». Que mon amour se continue dans le vôtre. 11) La règle d'or (Mt 7, 12; Lc 6, 31 : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le pareillement pour eux : voilà la Loi et les prophètes ».

La charité, l'ἀγαπη, restera au centre de la doctrine apostolique et l'hymne à la charité par Paul (1 Co 13) manifestera sa fidélité au message du Christ.

IV. LA COMMUNAUTÉ DU « RÈGNE », LA COMMUNAUTÉ MESSIANIQUE

A. Posons d'abord la question sous forme *négative.*

Le Christ n'a pas conçu le « Règne de Dieu » d'une façon qui exclue l'idée même d'une « communauté » du Règne, d'une « société » du Règne, d'une forme sociale de la préparation sur terre du Règne définitif.

Si nous posons ainsi le problème sous cette forme négative, c'est que *trois limitations* peuvent être imaginées à priori et ont été de fait proposées et défendues en leur temps par la critique indépendante, qui écarteraient d'emblée toute idée d'un groupement du Règne, d'une communauté du Règne. Ce sont les suivantes :

1) Jésus aurait conçu le Règne de Dieu comme un *Règne purement intérieur,* visant à unir directement les âmes à Dieu sans aucune aide humaine, sans aucune intervention sociale humaine; ce fut longtemps une des thèses chères du protestantisme libéral, qui continuait à subir l'influence de l'œuvre de Ritschl (1874). Trop visiblement inspirée par une conception toute moderne du protestantisme, toute faite d'anachronismes, cette thèse n'a pu tenir devant l'évidence des textes évangéliques, manifestant les aspects sociaux de la conception qu'avait Jésus du Règne de Dieu, et devant l'évidence de tant de passages des Actes des Apôtres, manifestant ce que fut dès l'origine le groupement des disciples de Jésus. Ce n'est certes pas dans le sens d'un Règne exclusivement intérieur que les apôtres avaient compris le Maître et se rappelaient ses enseignements au lendemain de la Pentecôte.

2) Jésus aurait conçu le Règne définitif, inauguré par son retour glorieux, sa « parousie », comme devant se réaliser *sans délai,* du vivant même de la génération qui l'avait entendu. Toute organisation eut son heure de succès entre 1890 et 1910. Elle a sans doute une sociale du stade de préparation terrestre du Règne définitif n'aurait donc eu aucune raison d'être. Ce fut la thèse dite eschatologique qui part de vrai : à savoir que Jésus a laissé dans l'incertain pour ses apôtres l'avenir de son œuvre et la date de son retour glorieux; il n'a pas distingué chronologiquement, il a laissé dans une seule perspective ses futures interventions, ses futures « venues » dans l'histoire religieuse de l'humanité : diffusion rapide de l'évangile à travers le monde païen en contre-partie de l'incrédulité juive; ruine de Jérusalem consacrant la disparition d'Israël comme nation et la brisure définitive entre Christianisme et Judaïsme; et au delà de ces événements prochains, à une date indéterminée, mais annoncée sur un mê-

me plan prophétique, le retour glorieux du Christ inaugurant le Règne définitif... De nombreux textes du Nouveau Testament, et en particulier de saint Paul, resteraient incompréhensibles si on n'admettait pas cette obscurité voulue de l'enseignement eschatologique du Maître; les apôtres étaient conscients de ce mystère de l'avenir; ils pouvaient espérer le retour prochain du Maître; ils savaient que cette date n'entrait pas dans le message laissé par le Christ à ses disciples. Mais ils se rappelaient aussi les nombreuses allusions, les nombreuses paraboles du Christ où il laissait prévoir une durée, longue peut-être, de la préparation terrestre du Règne; ils se rappelaient les devoirs moraux et religieux assignés par le Maître au groupement de ses disciples comme tâches humaines de préparation du Règne; ils se rappelaient enfin les modalités que, en diverses circonstances, le Maître avait prévues et voulues pour la « communauté de ses disciples ». L'obscurité subsistante sur le retour glorieux de Jésus n'empêchait en aucune façon l'organisation sociale de la préparation terrestre du Règne.

3) Enfin Jésus aurait conçu son œuvre — l'établissement du Règne de Dieu — comme si étroitement *unie au Judaïsme,* si intimement incorporée en lui, que l'idée même d'un groupe indépendant du Judaïsme, se détachant un jour de lui, eût été totalement étrangère à sa pensée. — Certes, ici aussi l'historien rencontre un problème : d'une part des paroles formelles de Jésus annonçant un appel futur des Gentils à l'évangile, laissant prévoir leur entrée dans le Règne de Dieu; d'autre part des paroles semblant limiter aux seuls Juifs la prédication des apôtres et ne paraissant envisager les progrès du Règne que dans le cadre de la religion et de la société juives. Si Jésus n'était qu'homme, incapable donc de dépasser les limites humaines habituelles de son milieu et de son époque, l'histoire profane pourrait supposer en lui une pensée humaine partagée entre une tendance universaliste, intuition encore imprécise du génie personnel, et une tendance juive traditionnelle, subie docilement sous la pression de l'hérédité, de la famille et de la mentalité ambiante, pensée d'homme sentant et devinant confusément l'avenir mais qui sera dépassée et corrigée par des événements pour elle imprévisibles. Mais si Jésus est Homme-Dieu, l'historien croyant comprendra, à la lumière même des événements du I^er^ siècle, que Jésus, maître conscient de l'avenir de son œuvre, en préparait l'éclosion future par la formation même qu'il donnait à ses apôtres : il ouvrait à maintes reprises leurs esprits dans le sens de l'universalisme chrétien — afin qu'ils soient prêts aux décisions de demain —, mais il voulait laisser le Christianisme se former d'abord et prendre ses premiers accroissements dans le sol religieux du judaïsme traditionnel et ne s'en détacher que peu à peu sous la poussée même des faits et à la lumière des souvenirs de l'enseignement du Maître : ces souvenirs prendraient tout leur sens dans le contexte des évé-

nements. Pour bien comprendre la lente évolution de l'Eglise primitive (et le rôle de Paul dans la formation de la pensée chrétienne), il importe de ne jamais perdre de vue aussi bien cette perspicacité prophétique et ce sens d'adaptation pédagogique de la pensée de Jésus que ce caractère de recherche humble et tâtonnante, à la lumière de l'Esprit, qu'eut souvent la pensée des apôtres cherchant à rejoindre celle du Maître.

B. *Jésus a voulu former un « groupement » de ses disciples, une « communauté » étroitement associée à sa personne et à son œuvre.*

D'avance on pouvait prévoir qu'à cette époque et en semblable milieu juif un mouvement religieux, quel qu'il fût, ne se réaliserait pas sous le signe de l'« individualisme » du XIX^e^ siècle, mais sous une forme sociale, dans le cadre d'un groupement, d'une communauté. Une religion du type protestant libéral peut être conçue dans le cabinet de travail d'un professeur d'université du XIX^e^ siècle; elle est impensable dans le milieu juif du I^er^ siècle.

Si Jésus s'est cru le « Messie », le seul qui ait mission définitive d'établir le Règne de Dieu, il est clair que l'adhésion à sa personne et au but de sa venue, que le « groupement » autour de lui devenaient choses nécessaires, exigées par Dieu même. Et c'est ce que manifestent clairement de nombreuses paroles de Jésus dans les évangiles synoptiques. Il exige qu'on le suive, qu'on quitte tout pour lui appartenir, qu'on l'aime plus que tout autre être humain, père, mère, époux, épouse, qu'on croie en lui (cfr les nombreux textes cités plus haut : Le Christ introducteur du Règne). La formule « Suis-moi », « Viens avec moi » en quittant tout le reste, est fréquente et terriblement impérative, n'admettant ni délai, ni tergiversation (cfr p. ex. Mc 1, 17, 19; 2, 14; 10, 21; Mt 8, 18-21; 11, 28; Lc 9, 57-62). Bénédiction est sur ceux qui l'ont reçu (Mt 11, 25-30; Lc 10, 21-24), malédiction sur ceux qui n'ont pas accepté ses enseignements (Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15); celui qui se déclarera pour lui devant les hommes, le Christ se déclarera pour lui devant le Père; quiconque le reniera devant les hommes, le Christ le reniera devant le Père (Mt 10, 32-33; Lc 12, 8-9). Il est donc clair que Jésus ne conçoit pas qu'on puisse entrer dans le Règne sans adhérer à lui, sans être de son parti (cfr Mt 12, 30; Lc 11, 23, ce que ne contredit pas Mc 9, 38-41; Lc 9, 49-50, qui se place à un autre point de vue). Dans ses prévisions, ses prophéties, ses paraboles, c'est sous forme de groupe visible, de société qu'il envisage l'avenir de son œuvre : ce groupe devra être sel de la terre, lumière du monde, ville élevée sur une montagne (Mt 5, 13-16); ces « familiers du Christ » (« domestici eius » Mt 10, 25) seront persécutés comme lui l'a été (Mt 10, 17-29); c'est bien une « société d'hommes » qui est évoquée sous nos yeux dans la parabole du filet, contenant bons et mau-

vais poissons (Mt 13, 47-51), dans celle du champ où l'ivraie est mêlée au froment (Mt 13, 24-30 et 37-43, particulièrement le v. 41), dans celle des invités au festin de noces (Mt 22, 1-4; Lc 14, 16-24); et si peut-être Mt 18, 15-20 subit déjà, dans la forme d'exposition, l'influence du fait même de l'Eglise primitive, tout indique que le fond de la pensée exprimée reste l'écho fidèle de l'enseignement du Maître; ce chapitre 18, comme tout l'Evangile de Matthieu, suppose cette perspective d'Eglise. Ces divers textes, rapprochés l'un de l'autre, laissent une forte impression d'ensemble; mais tout doute est exclu lorsqu'il apparaît que le Christ a organisé la communauté du règne, lui a donné une structure visible et que les apôtres en ont gardé une conscience nette et explicite.

C. *Jésus a organisé la « Communauté du Règne », lui a donné une « structure » visible.*

1) *Le choix des Douze.* Après des appels individuels, Jésus, un jour, non sans solennité, a choisi définitivement les Douze : Mc 3, 13-19 : « il en institua douze (ἐποίησεν δώδεκα) pour en faire ses compagnons et les envoyer prêcher avec pouvoir d'expulser les démons ». Mt 10, 1-4 place la mention de ce groupement des douze, après l'exposé du ministère personnel de Jésus (« doctrine » Mt 5-7 et « miracles » 8-9), immédiatement après une transition significative (9, 36-38) indiquant la nécessité de collaborateurs en vue de la grande moisson apostolique; aux douze ainsi choisis est adressé le long discours (10, 5-42) sur l'apostolat chrétien, qui se termine 10, 40-42 par la déclaration solennelle « Celui qui vous reçoit me reçoit et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé »; c'était marquer clairement le rôle essentiel des Douze dans l'œuvre du Christ. Luc 6, 12-16 a placé ce choix — avec le plus de vraisemblance historique — juste avant le sermon sur la montagne; il en rehausse l'importance en rappelant la longue prière nocturne de Jésus qui l'a précédé et préparé et en insistant sur le mot « apôtre » ἀπόστολος qui va être si fondamental dans l'Eglise primitive.

Ce chiffre de « Douze », déjà si caractéristique par le souvenir des « douze » tribus d'Israël, a été souligné par Jésus lui-même dans ce sens : « vous siégerez... sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (Mt 19, 28; Lc 22, 30).

A partir de ce choix, la place privilégiée des Douze dans l'établissement du Règne ne fait plus de doute dans les évangiles : c'est à eux qu'est réservée la pleine explication des mystères du Règne (Mc 4, 11-12; Mt 13, 11-13; Lc 8, 10); c'est eux qui sont envoyés pour prêcher deux à deux avec pleins pouvoirs thaumaturgiques (Mc 6, 7-13; Lc 9, 1-6); partout ils accompagnent le Maître, collaborant à ses miracles (cfr p. ex. leur rôle lors de la multiplication des pains : Mc 6,

30-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17) ou en étant les bénéficiaires (p. ex. lors de la marche de Jésus sur les eaux : Mc 6, 45-52; Mt 14, 22-33); c'est à eux que Jésus annonce à trois reprises sa passion, sa mort et sa résurrection, c'est eux qu'il réunit à la dernière Cène, prend avec lui pour sa dernière agonie; c'est à eux qu'il se montre ressuscité...

Sans doute, les apôtres ne réalisèrent pas dès les débuts la portée immense, pour eux imprévisible, de l'autorité qui leur était remise; seule la pensée du Christ, dépassant cet humble groupe de douze pêcheurs ou artisans, pouvait entrevoir dans l'avenir l'épiscopat universel de l'Eglise. Les apôtres ne percevaient pas non plus distinctement de quelle manière l'autorité certaine, à eux confiée par le Maître, s'harmoniserait avec l'autorité divine de la hiérarchie d'Israël, pas plus qu'ils ne voyaient clairement comment leur groupement s'encadrerait dans la grande communauté du peuple élu ou s'en distinguerait ou s'en détacherait... La lumière viendrait au fur et à mesure que le Maître jugerait le moment opportun : lors de la vision de Joppé (Ac 10, 9-16), lors du Concile de Jérusalem à la suite des nombreuses conversions de païens opérées par Paul (Ac 15), lors de la ruine de Jérusalem et du temple en l'an 70... L'intervention de l'Esprit, les événements extérieurs, la diffusion même des grâces de Dieu à travers le monde éclaireraient alors plus vivement telles ou telles paroles du Seigneur et c'est en se sentant fidèles à sa pensée que les apôtres prendraient ces graves décisions qui engageraient tout l'avenir de l'Eglise : Ac 15, 28 « Visum est Spiritui Sancto et nobis », « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé... »

On ne comprendra jamais rien à l'œuvre du Christ ici-bas si on ne se souvient sans cesse que, des sommets de la hiérarchie à la pensée du dernier des fidèles, tout s'élabore sous le signe de la foi, foi toujours certes mêlée d'obscurité, mais toujours confiante en la direction de Celui qui, seul, *voit* l'avenir de son Eglise.

L'Eglise primitive a eu une conscience très nette de la pleine autorité conférée aux Douze par le Christ : il est clair, par toute la première partie du livre des Actes (1-12) qu'ils sont le centre de la vie de l'Eglise, que rien ne se fait sans eux, que leur intervention est chaque fois décisive. Et ce sera l'effort constant de Paul de prouver que son autorité est égale à celle des autres Apôtres, les Douze, qu'il a été choisi par le Christ aussi immédiatement qu'eux et pourvu des mêmes pouvoirs.

2) *L'autorité de Pierre.* L'intention de Jésus d'organiser la communauté du Règne ressort également avec évidence de l'autorité prépondérante accordée à Pierre. On a insisté de tout temps sur la convergence des indices tirés, soit des évangiles soit de l'attitude de l'Eglise primitive, qui mettent hors de doute la prédominance attribuée à Pierre par le Maître : ce n'est pas seulement le témoignage si expli-

cite et si lourd de sens de Mt 16, 18-19 qui déclare Pierre rocher de base de l'Eglise, détenteur des clés du Royaume et des pleins pouvoirs de lier et de délier ; c'est aussi la place de Pierre en tête de toutes les listes des Douze avec mention du changement significatif de son nom par Jésus (Mc 3, 16; Mt 10, 2; Lc 6, 14) ; c'est, dans Lc 22, 32, l'injonction faite à Pierre de raffermir ses frères après sa propre conversion ; c'est dans Jean 21, 15-18 la mission transmise à Pierre de paître les agneaux et les brebis du Christ ; c'est enfin, se manifestant clairement dans les Actes 1-12 et à travers les épîtres de Paul, le fait même, accepté par tous, de l'autorité prépondérante de Pierre dans le groupe des Douze et de la conscience claire qu'en a l'Eglise primitive.

Ici aussi il appartiendra à l'avenir de dévoiler toute la richesse de sens que Jésus avait entendu déposer dans sa solennelle promesse de la primauté de Pierre ; mais le fait de la promesse est religieusement gardé dans la conscience de Pierre, dans la conscience des Douze. Tous savent quelle voie il faut suivre pour rester dans la ligne de la pensée du Maître.

3) *La permanence de l'Eglise après le Christ.* Certains textes particulièrement précis manifestent, dans l'âme de Jésus, la volonté d'une Eglise qui dure, qui le continue, dont il prévoit nettement la vitalité future. Appuyés par la convergence significative de tous les autres indices de la pensée du Maître que nous venons de rappeler, ces textes prennent dès lors une consistance qui les élève au-dessus de toute objection historique sérieuse ; ils ne sont pas création de l'Eglise primitive ; ils expriment l'intention formelle de Jésus. Le principal de ces textes est évidemment la promesse de l'indestructibilité de l'Eglise, de sa victoire assurée sur les portes de la mort, de ses pouvoirs de lier et de délier, contenue dans le don de la primauté à l'apôtre Pierre (Mt 16, 17-19) ; le caractère araméen du passage — style et manière de penser — en confirme la solidité historique. La même perspective se retrouve, tout aussi formelle, dans ces affirmations étroitement unies dans le ch. 18 de l'évangile de S. Matthieu, particulièrement vv. 17-20, où est vue déjà en exercice la vie concrète de l'Eglise de demain ; ses pouvoirs de discipline intérieure sur ses membres : v. 17 ; son droit de lier et de délier avec ratification certaine de Dieu : v. 18 ; la prière commune dans l'Eglise : v. 19-20. Le mot « Eglise, ἐκκλησία» n'apparaît, on le sait, dans les évangiles, que dans ces deux seuls passages de S. Matthieu ; quel qu'ait été le mot araméen employé par Jésus, quelle qu'ait été la formulation araméenne primitive du texte de Mt 16, 17-19, il est indéniable que cette perspective et cette volonté de l'existence et de la vitalité futures de la communauté du Règne apparaissent pleinement homogènes à toute l'attitude de Jésus et deviennent conclusions historiques inattaquables.

Dès lors les *deux rites religieux essentiels,* que nous voyons en usa-

ge dans l'Eglise primitive : baptême et Eucharistie, toujours regardés comme établis par le Maître (Baptême : baptême de Jésus par Jean-Baptiste; coutume du vivant de Jésus attestée par Jn 3, 26; 4, 1-2; promulgation dans Mt 28, 18-20; Eucharistie : Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29; Lc 22, 16-20; 1 Co 11, 23-26), manifestent tout leur caractère ecclésiastique formellement voulu par Jésus; ils apparaissent bien être les rites religieux d'une société, d'un groupement, la constituant par le fait même comme société visible de par l'intention même de son fondateur.

En conséquence, l'historien chrétien ne s'étonne pas de ce que, dans les apparitions après sa résurrection (Mt 28, 18-20; Lc 24, 46-49) Jésus accentue encore le caractère de société, d'Eglise permanente de ce groupement qu'il laisse derrière lui.

Et l'historien sera convaincu que la perspective « d'Eglise de demain » qu'il découvre dans Jn 13-17 et 20, 23 n'est pas création de l'évangéliste mais est écho fidèle des intentions de Jésus.

De tout cela, les apôtres eurent conscience dès l'origine. On le constate clairement dans l'activité même de l'Eglise primitive (Ac 1-12); des problèmes subsistent nombreux, certes, nous l'avons dit; mais l'Eglise apostolique se sait dirigée par un Maître plus puissant qu'elle vers les destinées qu'il a prévues.

V. LE DON DE L'ESPRIT SAINT

C'étaient des hommes étrangement incertains de l'avenir que les douze apôtres à la veille de la Pentecôte, étroitement groupés entre eux par une vivante solidarité de souvenirs et d'espoirs communs. Celui qui était leur lumière, leur guide, leur chef avait disparu et, si éclairantes et réconfortantes qu'eussent été ses brèves apparitions au cours de ces quarante jours, elles ne leur avaient pas rendu le Maître dont ils éprouvaient un tel besoin. En partant, il leur avait laissé une promesse : celle de la prochaine descente sur eux de l'Esprit de Dieu, lumière d'en haut, force d'en haut (Lc 24, 49; Ac 1, 5, 8; 2, 1); la venue abondante de l'Esprit avait toujours été considérée comme une caractéristique essentielle de l'époque messianique (d'après Joël 3, 1-4); elle serait pour les apôtres un baptême (Ac 1, 5), baptême infiniment supérieur à celui de Jean-Baptiste (Ac 1, 5; Mc 1, 8; Mt 3, 11; Lc 3, 16), baptême de purification totale, les plongeant dans l'effusion des grâces d'en-haut. L'Esprit leur était envoyé par le Père, qui leur en avait fait la promesse (Ac 1, 4), promesse que Jésus leur avait transmise (Ac 1, 4); et cet Esprit les rendrait aptes à être désormais les témoins du Christ jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1, 8). Ainsi se trouverait concentrée sur eux, intimement unie, cette triple intervention bienfaisante : celle du Père, celle du Fils et celle

du Saint-Esprit; et ce sera sous le signe de cette triple intervention, en consacrant les hommes au Père, au Fils et au Saint-Esprit, que se réalisera désormais le baptême chrétien (Mt 28, 19).

Comme le Fils de Dieu avait été révélé à l'humanité par sa présence et son action parmi nous, ce fut par sa présence et son action dans l'Eglise que l'Esprit Saint fut révélé aux Chrétiens. C'est en agissant que Dieu se dit aux hommes. Cette présence de l'Esprit dans l'Eglise, cette façon dont il rappela et fit comprendre le message du Christ (Jn 14, 26), recevant de ce qui est au Christ pour l'annoncer aux siens (Jn 16, 14), cette façon dont il dirigea les hommes comme des enfants vers le Père, esprit d'adoption en le Fils unique criant dans leurs cœurs : « Abba, Pater » (Rm 8, 15; Ga 4, 6), cette présence de l'Esprit, comme Esprit envoyé par le Père et comme Esprit du Fils, se fit intimement consciente dans la pensée de l'Eglise primitive. Ce fut par la perception de plus en plus intense de cette triple intervention du Père, du Fils et de l'Esprit, dans sa vie collective de société et dans la vie individuelle de chacun, que l'Eglise réalisa et approfondit de mieux en mieux sa foi en la Sainte Trinité...

S. Jean dira un jour excellemment, sur la base de ses souvenirs personnels de l'enseignement oral du Maître et à la lumière de la longue expérience de l'Eglise, tout ce que devait être, dans l'intention de Jésus, le rôle capital de l'Esprit dans l'Eglise primitive (14, 16-17, 25-26; 15, 26; 16, 13-15).

Il fut réservé par Dieu à Luc, l'historien des Actes des Apôtres, de mettre ce rôle en pleine lumière, par les faits (plus de 40 mentions dans les Actes de cette constante intervention de l'Esprit dans la conduite de l'Eglise).

L'étonnante convergence de tous ces textes évangéliques, semblant nés de hasards imprévisibles, suggère intimement ce que gardera toujours de mystérieusement divin en même temps que de remarquablement humain la révélation que Dieu nous fait ici-bas de lui-même, de son être, de ses volontés, de son plan de salut. Ce n'est pas aux hommes à fixer à priori, par des définitions et des syllogismes, ce que doit être la « révélation » pour qu'ils se décident à l'accepter; il leur appartient, en ceci comme en tout, de se laisser éclairer docilement par Celui qui est plus grand que notre intelligence, que notre cœur (1 Jn 3, 20).

Louvain Jean LEVIE, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

Psychologie des attitudes et pastorale

I. LES NOUVELLES DIMENSIONS DE LA PSYCHOLOGIE

La Psychologie moderne, on le sait, n'est plus seulement une psychologie de l'âme et de ses facultés. Elle est devenue une psychologie de l'homme, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse non seulement à la conscience et aux phénomènes vécus intérieurement par l'individu, comme peut le faire une phénoménologie, mais à tout ce que fait l'homme extérieurement, à son comportement global, et aussi à cette infrastructure somato-psychique de sa vie proprement psychologique, qui est constituée essentiellement par le système nerveux, central et végétatif avec ses intégrations cérébrales et par toutes ces activations chimiques provenant des tissus ou des glandes endocrines proprement dites, qui elles aussi sont contrôlées par le cerveau, et déterminent le tempérament de chacun. Les acquisitions de la neurologie, de l'endocrinologie de la pharmacologie, permettent aujourd'hui de mieux sonder ce substrat et d'agir sur lui, et elles permettent aussi de mieux identifier sur quoi reposent ces processus instinctuels, qui débouchent dans la conscience et posent au moraliste parfois de redoutables problèmes. Les assertions de la psychanalyse sur la vie des instincts rencontrent ici également un tribunal ; elles s'y trouvent confrontées avec les données de la science proprement dite, et parfois confirmées, parfois aussi mises en doute. Il est bon qu'ainsi la psychologie, dite des profondeurs, se trouve en compétition avec d'autres méthodes d'analyse de l'inconscient, qui lui donneront une base plus objective aux yeux des savants. Et c'est pourquoi quelques psychologues américains, après s'être initiés à la psychanalyse, ont tenté de vérifier certains concepts psychanalytiques par les méthodes expérimentales, étudiant en particulier sur l'animal l'effet de certaines peurs ou frustrations [1]. La psychologie animale (dite aussi parfois psychologie comparée), qui étudie le comportement animal non seulement en laboratoire et en le soumettant à des traitements, psychologiques, chimiques, neuro-chirurgicaux, mais aussi par l'observation de plein air (la field psychology), sont également des instruments précieux pour déterminer sur

1. Voir par exemple les travaux de R. R. Sears et de son groupe, *Survey of objective studies of psychoanalytical concepts*, New York, 1943 ; de J. Dollard et de ses collaborateurs, *Frustration and aggression*, Yale, 1939 ; de E. Hilgard et L. Kubie, *Psychoanalysis as science*, Stanford University, 1952 et ceux de J. Massermann.

quoi reposent les dynamismes et les variations de l'instinct. Aux explications purement psychologiques de la psychanalyse viennent s'ajouter, ou s'opposer, les explications organiques, et ainsi les bases végétatives et instinctuelles de la vie consciente et du comportement se trouvent mieux connues aujourd'hui.

Mais en outre la psychologie moderne est devenue une psychologie de l'homme *replacé dans son contexte de vie* particulier, c'est-à-dire dans son milieu bio-social, dans ce monde des choses et des personnes, auquel s'intéresse aussi pour sa part la psychologie existentialiste ou phénoménologique, quand elle décrit l'*Umwelt* et le *Mitwelt* des individus. Si en effet les « intentions » et « projets » de l'homme ne peuvent être pleinement compris quand on le sépare du réseau de relations qu'il entretient avec le monde ambiant et qui le sollicite ou l'écrase, le comportement de l'homme ne peut davantage s'expliquer sans que l'on recourre à l'analyse objective du milieu qui l'entoure, comme l'ont très vite compris les Behavioristes, puis, quelque temps après, les initiateurs de la Psychologie dynamique, comme Kurt Lewin [2] ou Moreno [3], qui se proposèrent précisément d'analyser le champ de forces constitué par l'individu ou les individus et leur entourage. Ici encore la Psychanalyse a servi d'instigatrice ou d'appoint dans l'étude des rapports dynamiques de l'individu avec sa famille et son groupe, mais elle a trouvé aussi le complément qui pouvait lui manquer pour contrôler ses affirmations. Une psychosociologie est née, qui rassemble les données de ces différentes disciplines et de l'ancienne Sociologie des groupes humains, et qui débouche dans le maniement des groupes (*Group Work* ou *Human Relations*), ou dans la Thérapie de groupe [4]. L'influence du milieu social [5], de l'éducation, familiale [6] et scolaire [7], les relations qui y sont nouées ou rompues, les préjugés [8] et la culture [9], les cultes et rites religieux enseignés et pratiqués [10],

---

2. Kurt Lewin, *A dynamic theory of personality*, New York, 1935; *Principles of topological psychology*, ib., 1936; *Field theory in social science* (ouvrage posthume), New York, 1951.

3. J. L. Moreno, *Sociometry*, New York, 1951; *Fondements de la sociométrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

4. Par exemple R. J. Corsini, *Methods of group psychotherapy*, New York, 1957; S. Slavson, *The fields of group psychotherapy*, ib., 1956; M. Bennett, *Guidance in groups*, ib., 1955; N. R. F. Maier, *Principles of human relations*, ib., 1952.

5. Ainsi parmi beaucoup d'autres C. Murphy, *Personality, a biosocial approach*, New York, 1947, ou *Human potentialities*, ib., 1958; G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955; P. Hofstätter, *Einführung in die Sozialpsychologie*, Vienne, 1954.

6. J. Bossard, *The sociology of the child development*, New York, 1948; éd. rev. 1954; M. Porot, *L'enfant et les relations familiales*, Paris, 1954.

7. E. Eddy, *The college influence on student character*, Washington, 1959.

8. G. Allport, *The nature of prejudice*, Cambridge (Mass.), 1954; éd. abrégée, 1958.

9. G. Kluckhohn and Murray H., *Personality in nature, society and culture*, New York, 2e éd. rev. 1953; P. Sorokin, *Society, culture and persona-*

sont, à n'en pas douter, des facteurs essentiels de notre caractère et de notre personnalité, dont ils pénètrent la fibre ou l'armature ; nous sommes en grande partie ce qu'on nous a faits ou ce qu'on nous a fait devenir, et jamais la notion de responsabilité collective, à laquelle chacun aurait part sans que soit engagée directement sa responsabilité personnelle, n'a trouvé plus éclatante démonstration. Il est étonnant, presque scandaleux, aujourd'hui où l'on connaît mieux cette part du milieu dans notre vie, que la psychologie se soit avisée si tard de cette dimension essentielle de la personnalité humaine, ou du moins qu'elle ait mis tant de temps à l'explorer méthodiquement.

Mais ce n'est pas tout. La Psychologie moderne ne se contente pas de remettre l'âme dans l'homme, et l'homme dans son milieu. Elle le remet aussi dans son *développement historique* [11]. Elle en suit la genèse, les étapes de développement ; elle en recherche les faits marquants, les privations (frustrations), les moments de crise et les chocs. Certes cette dimension historique est aussi du ressort de l'analyse existentielle et phénoménologique, ou encore de la psychanalyse, science psychologique récente, elle aussi, qui précisément recherche par des procédés d'anamnèse indirects, comme le rêve et l'association libre sur le divan, à faire ressurgir à la conscience les motifs d'angoisse, qui en troublant l'affectivité, empêchent le développement et l'adaptation corrects de l'individu. Mais la psychologie pour son compte, après la psychiâtrie classique, qui pratique aussi l'anamnèse et l'investigation par enquête sur le passé du sujet, emploie des méthodes différentes comme les tests de caractère, les questionnaires, l'interview, et surtout elle compare utilement le comportement de l'individu aux différents âges et dans les diverses situations objectives qu'il a vécues, avec ce que peut être le comportement de l'individu normal de cet âge et dans ce contexte. Cette étude *extérieure* du comportement aux différents âges, comparée aux normes et aux gradients de croissance de l'individu normal ou anormal, permet de recouper objectivement l'histoire intérieure dont l'individu peut prendre conscience en lui-même, et d'y confronter celle, dont il ne peut ou n'ose pas prendre conscience, qu'il se cache parfois à lui-même ou cache au médecin, que l'angoisse l'empêche d'exprimer, et dont il souffre profondément.

Ainsi de psychologie essentialiste et universalisante qu'elle était et qu'elle doit encore continuer d'être pour une part, la psychologie est devenue une psychologie concrète examinant chacun dans son con-

---

lity, ou, plus simplement le manuel de Krech et Crutchfield, *Théories et problèmes de psychologie sociale* (trad. de l'américain), Paris, 1952.

10. H. Carrier, *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, 1960.

11. Voir tous les travaux de Gesell et de son école à Yale, ceux de Piaget et de son école en Suisse, qui sont innombrables, ceux de Wallon et de son groupe en France. La liste de travaux de ce genre serait interminable aujourd'hui.

texte somatique et sociologique. Non pas qu'on n'eût jamais rien fait en ce domaine avant le siècle dernier. Les typologies à base somatique ou humorale existaient déjà dans les écrits hippocratiques et on les retrouve dans les écrits de S. Albert le Grand[12] ou de S. Thomas. On dénonçait bien l'influence plus ou moins néfaste de la famille, de la société, ou de l'esprit du monde sur les individus. Mais cela restait à l'état d'affirmations ou d'intuitions globales, plus ou moins bien démontrées, et surtout on n'en avait guère recherché les mécanismes précis, qui eussent permis d'en mieux saisir la portée et d'en mieux prévoir les remèdes. Il en allait un peu comme de la médecine, globale et empirique, qui, avec de réelles intuitions, contenait beaucoup d'explications verbales ou fantaisistes, et qui a infiniment plus progressé dès que l'on a pu et su mieux analyser les processus endogènes et exogènes des maladies. On en dirait autant du reste de certaines caractérologies, même récentes, qui ont créé de nouvelles épithètes pour classer les individus en primaires ou secondaires, émotifs ou non-émotifs, etc. A quoi répondent en effet dans l'infrastructure de l'individu ou dans son éducation, dans son histoire, ces étiquettes, qui lui sont infligées? Il s'agit plutôt de grandes catégories, de boîtiers, que de types de structure intérieurs à la personnalité. A cet égard les types de vocation de Spranger[13], ou les morphologies de Sigaud[14] et Sheldon[15], les typologies de Pende[16] ou Zeller[17], ont au moins l'avantage de répondre à un complexe structuré de dispositions internes. L'inconvénient de ces caractérologies ou typologies est qu'elles prennent pour base de classification un des éléments, ou plutôt, comme on dirait aujourd'hui, une des couches de la personnalité, par exemple le fondement somatique, le fondement humoral, la conception de la vie, et qu'elles y ramènent tout le reste, alors que la personnalité résulte du faisceau plus ou moins bien intégré et hiérarchisé de facteurs somatiques, humoraux, sociologiques, culturels et idéologiques, et enfin historiques propres à chacun. On en dirait autant d'ailleurs de certaines typologies empruntées à la pathologie mentale, et que l'on applique parfois sans distinction aux normaux ou aux demi-normaux. La déficience ou la déviation peuvent être un élément caractéristique de l'individu, précieux quand il s'agit de dépister un mal ou de caractériser un malade. Mais elles ne sont chez le nor-

12. S. Albert le Grand, *De animalibus,* liv. III, tract. 2, ch. 3.
13. E. Spranger, *Lebensformen,* Halle, 1930, ou encore dans sa *Psychologie des Jugendalters,* Leipzig, 1924.
14. Dr Sigaud, *La forme humaine,* Paris, Maloine, 1914; idées reprises par le Dr Mc Auliffe et par le Dr Thooris, *La vie par le stade,* Paris, 1924.
15. W. A. Sheldon, *The varieties of human physique,* New York, 1940, et son corrélatif *The varieties of temperament,* ib., 1942. — Les deux ouvrages sont traduits aux Presses Universitaires de France, Paris, 1950, 1951.
16. N. Pende, *Trattato di biotipologia umana,* Milan, 1939.
17. W. Zeller, *Konstitution und Entwicklung,* Göttingen, 1952.

mal, et même chez le malade, que partie d'un tout ; ou encore le typ morbide est la limite vers laquelle tend une personnalité qui a adopt une certaine ligne de conduite, une certaine attitude, devant les conflit de la vie, et qu'il s'agit de définir en termes communs aux normau et aux malades.

II. CE QUE LE PRÊTRE POURRAIT TIRER DE CETTE PSYCHOLOGIE

Nous voici précisément arrivés à situer le problème que nous désir rons examiner. N'y aurait-il pas possibilité d'extraire de la psycho logie moderne, et en particulier de la psychologie dynamique [18], qu groupe les données de la psychologie structurelle et génétique, de l phénoménologie et de la sociologie, de la psychanalyse et de la psy chiatrie, de la psychotechnique et de la psychologie comparée, une ex plication de la conduite humaine et des actes humains, qui puisse êtr utile au moraliste et au prêtre, chargés de diriger les âmes ? En effe le prêtre n'est pas seulement juge au tribunal de la pénitence ; il est et il doit être, plus encore que le psychologue, le conseiller, car il est l « pasteur », qui doit comprendre et aider son pénitent. Il ne faudrai pas en effet se laisser intimider par certains psychologues, qui vou draient voir le prêtre donner seulement des absolutions et laisser l reste à Dieu et au psychologue patenté. Une telle prétention qui re viendrait à enlever aussi aux parents le droit de donner des conseil à leurs enfants, sous prétexte qu'ils ne sont pas experts en pédagogie est tout à fait insoutenable. Non seulement en effet les parents ont l devoir de guider leurs enfants, même s'ils ne le font pas selon les ca nons de la science, mais ils bénéficient normalement de liens affectifs d'une connaissance quotidienne de leurs enfants, et d'une tradition édu cative, que n'a pas toujours le psychologue. De même le prêtre es chargé par Dieu, ou par l'Eglise, de guider les fidèles (*Docete omne gentes servare omnia quaecumque mandavi vobis* ; *qui vos audit m audit*) et il bénéficie lui aussi d'une position privilégiée, d'un capita de confiance et d'une connaissance des âmes et de leurs faiblesses qu n'a pas le psychologue. Il entend des aveux dont le psychologue n' pas à connaître [19]. En outre, indépendamment de ces données relative à la faute et au péché, au caractère de chacun, il voit et peut appré cier mieux que le psychologue les éléments d'ordre spirituel, les aspi rations et motions d'ordre surnaturel, qui entrent en jeu et doive être pris en considération dans la direction des âmes. Certes, il n devra pas abuser de sa position privilégiée pour imposer sans raiso sa manière de voir, pour jouer à l'homme inspiré. Mais on peut dir

18. Voir notre article dans *Gregorianum*, 1960, tome 41, n° 4, 620-646.
19. Voir le discours de Pie XII aux Psychothérapeutes catholiques, réunis Rome, le 13 avril 1953.

que, connaissant à la fois la force des instincts et la faiblesse des hommes, mêlé par son ministère à leur contexte de vie quotidienne, familial et professionnel, témoin aussi de leurs bons désirs et leurs aspirations, et enfin éprouvant les « esprits » et la grâce qui les meuvent, il est mieux placé que quiconque pour donner des conseils qui ne fassent pas abstraction de la fin dernière de l'homme.

Il est donc avantageux au prêtre de connaître quelque chose de ce que les sciences humaines sont parvenues aujourd'hui à mieux pénétrer, à savoir les « *enracinements* » *des habitudes* peccamineuses dont il entend l'énoncé ou constate l'influence. Certes il ne devra pas jouer au psychologue, pas plus que le psychologue ne doit faire le directeur spirituel; mais une certaine culture psychologique lui permettra de mieux comprendre les attitudes et les résistances de son pénitent, les forces puissantes qui dérivent de l'éducation, du milieu de vie, de la culture, et de « tenir compte » de ces éléments pour apprécier et guider. Donner des conseils « spirituels », mais qui tiennent compte de l'homme, de son passé, de ses conditions de vie, voilà, nous semble-t-il, le rôle propre du prêtre, qui a étudié la psychologie, comme il a étudié la philosophie et la sociologie pour guider les hommes, les ouvriers ou les patrons, non pas dans leurs techniques humaines, mais dans la voie du salut, qui nécessairement interfère avec les techniques et les sciences de l'homme. Que de fois jadis on s'est contenté de donner à l'ouvrier accablé, ou aux peuples asservis, de bons conseils de patience et de résignation, qui pour l'essentiel étaient justes, mais ne résolvaient pas les problèmes concrets, les difficultés, que seules les âmes héroïques, mises en de telles conditions, pouvaient surmonter. Il en va différemment aujourd'hui parce que le prêtre, invité par l'Eglise de façon expresse et instante, a ajouté à ses années de formation philosophique et théologique des années supplémentaires de formation sociologique. Mais il en va de même pour les sciences psychologiques. Et, par la voix de Pie XII, les prêtres sont exhortés vivement à recevoir un « enseignement des réalités psychologiques et pédagogiques..., sociales et pastorales, qui réponde au progrès actuel de ces sciences » (Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 mai 1956). « Si en effet, disait-il, on a coutume de donner à ceux qui doivent exercer une profession une préparation spéculative, technique ou pratique, on ne saurait nier qu'une semblable formation doit être donnée à ceux qui auront à exercer cet art (du ministère pastoral), qui a été appelé, non sans raison, l'art par excellence (*' ars artium '*) ».

En quoi consisterait donc cet enseignement, que doivent aussi accompagner « des exercices pratiques », au dire du Pape Pie XII (*ibid.*)? Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter longuement. Si l'on s'inspire par exemple des directives qui ont été élaborées, après une longue expérience et une enquête internationale, pour les Ecoles de formation des Assistantes sociales (ou Travailleurs sociaux), qui désirent

elles aussi former des Conseillers et Conseillères informés des sciences psychologiques modernes, on voit que cet enseignement comporterait une étude de la structure dynamique de la personnalité humaine, puis des diverses motivations sociales, économiques, culturelles, qui pèsent sur la conduite, enfin des discussions de cas et des travaux pratiques, ou stages, contrôlés par un directeur compétent [20]. C'est dans ce cadre d'enseignement, et après l'étude des motivations, que nous verrions avantageusement insérée pour le prêtre l'étude de ce que nous appelons ici la « psychologie des attitudes ».

Le prêtre en effet, en Théologie morale, a coutume de recevoir un enseignement relatif aux « actes humains » et aux « habitus » qui leur répondent dans le sujet. Ces actes « humains » sont considérés comme émanant de la volonté libre, par opposition aux actes « de l'homme » qui peuvent échapper au contrôle de la raison. Ils engagent donc la responsabilité, même s'ils peuvent être entravés par la peur, l'angoisse, ou d'autres dispositions, qui ne suppriment pas tout contrôle. Ils sont étudiés par rapport aux normes morales et surnaturelles transcendantes, dont le moraliste et le théologien se préoccupent à juste titre, et que le psychologue, lui non plus, ne peut ignorer (voir le discours sur la Personnalité humaine, prononcé par Pie XII, le 10 avril 1958) [21]. Le prêtre a coutume encore, soit à l'occasion de l'enseignement de la théologie morale, soit ensuite lorsqu'il est dans le ministère et rencontre des cas difficiles, de s'informer des données de la psychiatrie ou des problèmes de déontologie médicale, et de les étudier plus longuement. Mais tout ceci serait avantageusement complété, nous semble-t-il, par un enseignement qui porterait sur les actes « de l'homme » et sur leurs motivations, ou, si l'on préfère, sur l'« enracinement des habitus ».

En effet les actes humains sont aussi des actes de l'homme, puisqu'ils n'émanent pas seulement de la volonté, mais de « l'unité psychosomatique de l'homme », gouvernée par l'âme spirituelle, comme le dit encore Pie XII (*Ibid.*, p. 269), mais aussi pesant sur l'âme spirituelle, lui dressant des obstacles, l'inclinant au mal, créant des résistances à l'action de la grâce. Quel est le prêtre qui n'aurait pas intérêt à connaître ce terrain psychosomatique, d'où s'élèvent les passions que l'âme spirituelle a pour mission de contrôler, et ceci non seulement lorsqu'il s'agit des « anormaux », mais des « normaux » ? Car *tous ont de ces difficultés*. Quel directeur spirituel n'aurait pas intérêt encore à connaître le contexte sociologique dans lequel se sont formés les habitus, et la manière dont ce contexte pèse sur nos décisions ? Certes il est légitime d'en faire abstraction et le prêtre pourrait dire : Puis

20. *Rapport sur la formation au service social* (3e enquête internationale) publié par l'O.N.U. en 1959.
21. *A.A.S.*, 1958, p. 268 sq.

que vous êtes libre de vos actions, et non pas un malade mental caractérisé, je n'ai pas à connaître de tout ce contexte, ni des peurs qui vous entravent. Vous devez faire votre devoir ; un point, c'est tout : venir à la Messe du dimanche, puisque c'est votre devoir, quelles que soient vos difficultés. Cela est parfaitement vrai, mais combien de fois cela resterait-il inhumain, et partant inefficace ? Nous ne le savons que trop.

L'enseignement de la psychologie pastorale portera précisément sur ce point de l'enracinement des habitus, qui ne seront plus considérés seulement comme des dispositions de la volonté libre, bonne ou mauvaise, mais comme faisant partie de tout un complexe de motivations, qu'on appelle précisément, en psychologie moderne, une « attitude ».

III. DÉFINITION DES ATTITUDES

Qu'est-ce en effet qu'une attitude, au sens que les psychologues modernes ont donné à ce mot ?

L'attitude est une disposition habituelle de la personnalité tout entière, qui tend à la faire agir ou se comporter d'une façon donnée en face de certaines situations, ou même dans l'ensemble de sa vie. Ainsi l'agressivité, l'hostilité, la défiance, l'ambition, l'ostentation, sont des attitudes qui commandent nombre de conduites d'un même individu.

Quelqu'un pensera sans doute aussitôt que l'agressivité, l'hostilité et les autres dispositions que nous venons de mentionner, ne sont pas autre chose que des *vices* ou *défauts,* et que, par suite, les attitudes ne sont pas autre chose que ce que les moralistes appellent des « habitus » moraux. Il y a toutefois une double différence entre les habitus moraux et les attitudes psychologiques.

Tout d'abord certaines attitudes ne sont pas à proprement parler des habitus *moraux*, au sens fort du terme, c'est-à-dire impliquant nécessairement une responsabilité morale, une culpabilité. Ainsi les attitudes de doute, d'ambivalence, d'indécision, les sentiments d'infériorité, l'introversion ou le narcissisme, ne sont pas toujours des dispositions volontaires ou coupables, et néanmoins ce sont des dispositions *psychologiques* très importantes, qui commandent nombre de nos actions. Le psychologue, on le sait, depuis Freud, n'envisage pas l'acte ou l'habitus sous l'angle de la faute ou du mérite ; il cherche à en connaître l'explication psychologique, bien qu'il doive tenir compte des exigences de la morale dans l'exercice de sa profession.

Mais de plus, et c'est là la différence essentielle, l'attitude pour le psychologue est une disposition habituelle de la personnalité tout entière et non de la seule volonté ou de quelque autre « puissance » de l'âme. Nous retrouvons ici la conséquence de ce que nous disions en commençant, à savoir que la psychologie est devenue une science du

comportement humain, remis dans son contexte biologique, social et historique. Dès lors l'acte ou l'habitus qui l'engendre ne sont plus considérés seulement sous leur aspect d'acte humain volontaire, ou de disposition de la volonté, mais dans le complexe physiologique, affectif, social, mental, historique, qui les a produits. Nous retrouvons également ici la portée de ce que nous avons appelé l'enracinement des habitudes, et qu'il s'agit précisément d'analyser pour pouvoir modifier utilement la conduite.

Ainsi dans l'attitude, par exemple agressive, le psychologue saura discerner s'il entre des composantes constitutionnelles d'ordre somatique ou humoral. Il peut s'agir par exemple d'une complexion somatotonique (au sens de Sheldon), c'est-à-dire d'un « musculaire » dans la typologie de Sigaud, ou au contraire d'un enfant fragile qui fait sa crise des trois ans, ou d'un adolescent qui fait lui aussi sa crise d'agressivité, certaines de ces explications pouvant d'ailleurs s'ajouter les unes aux autres. Cette agressivité pourra s'expliquer encore par la fatigue, par des alternances d'humeur de type récurrent, comme on en voit chez les « cycliques », décrits par Kretschmer[22] et beaucoup d'autres auteurs.

Mais outre ces composantes « somatiques » et biochimiques, l'agressivité peut s'expliquer par des frustrations[23] prolongées ou graves subies en famille ou à l'école, ou dans le milieu professionnel, les unes et les autres pouvant ici encore s'additionner. Mais il pourra s'agir également d'une identification faite par un enfant jusque-là doux et tranquille avec un père, revenu de la guerre, et qui y aura appris lui-même à goûter les satisfactions enivrantes de la force cruelle envers les autres et envers soi-même. Cette identification est fréquente encore dans les bandes de délinquants, qui prennent le goût de la violence au contact de leaders brutaux, alors qu'eux-mêmes étaient auparavant assez craintifs. Il pourra y entrer encore, pour la renforcer, des principes enseignés par les parents, des préjugés de classe, de milieu.

A ces composantes provenant du milieu éducatif ou social, s'ajouteront encore les *expériences personnelles ou professionnelles* vécues par le sujet. Un choc, une expérience sexuelle traumatisante, peuvent libérer des instincts violents ou sadiques. Un emploi professionnel où l'individu est appelé à se défendre pour ne pas succomber, ou à devoir imposer aux autres des contraintes exigentes, pourra l'amener à devenir méchant, dur, brutal. Nos « rôles sociaux », comme les appellent les psychologues, nous modèlent, créent un certain type de professeur ou de surveillant, d'officier de carrière ; tel supérieur, qui

22. E. Kretschmer, *La structure du corps et le caractère*, trad. de l'allemand, Paris, 1930.

23. Voir par exemple les études de Dollard, citées plus haut (*Frustration and aggression*).

au point de départ était débonnaire et timide, s'est enhardi peu à peu, ou, devant les résistances et les amertumes qu'il a rencontrées et qui mettaient à l'épreuve sa bonté, s'est raidi, ne veut plus rien entendre. Le « strain » ou le « stress » [24], c'est-à-dire certains états de tension prolongée ou de surtension allant jusqu'à l'épuisement physique, créent parfois des réactions violentes, somatiques ou psychologiques.

Mais encore les attitudes sont motivées par le système des valeurs qu'a élaboré l'individu, spécialement à partir de l'adolescence. Jusque-là les attitudes sont peu réfléchies, et peuvent être relativement plus aisément modifiées. Quand au contraire le sujet a commencé à élaborer une conception de la vie, qui justifie sa conduite, il est plus difficile de faire changer d'attitudes. Il n'est pas seulement poussé ainsi à agir ; il estime qu'il faut agir ainsi, qu'il a le droit de faire ce qu'il fait. De telles justifications sont déjà le germe de l'endurcissement, bien connu des auteurs spirituels.

Ainsi les attitudes ont-elles des ramifications ou racines dans toute la personnalité, dans son milieu, dans son histoire. Elles résultent, comme la personnalité elle-même, et comme le caractère qu'elles indiquent, d'une systématisation de l'individu humain, de ses expériences, de ses réflexions sur la vie, et c'est ce qui les rend si stables, si difficilement « muables » (« habitus est difficile mobilis », disaient les scolastiques). Elles ne sont pas seulement l'effet de la volonté, mais du tempérament, de l'éducation, de l'intelligence et surtout de l'affectivité.

Car l'affectivté, ses besoins et ses privations (ou frustrations), sont souvent au cœur des attitudes défectueuses. Si l'intelligence et la volonté sont au principe des attitudes vertueuses, les perturbations affectives sont fréquemment la clé principale des attitudes « inadaptées », comme disent les psychologues, et c'est elles souvent qu'il faut commencer par soigner, pour que la volonté prenne ou reprenne les rênes de la conduite humaine. Jusque-là les conseils donnés s'adressent à un sourd, et « il n'est pire sourd que celui qui ne veut pas entendre ».

IV. SYSTÉMATISATION DES ATTITUDES

Bien que les attitudes soient extrêmement nombreuses, aussi nombreuses que les défauts de caractère, ou que les vices et les vertus, les psychologues ont cherché à leur donner une systématisation rationnelle, qui se fonde sur la façon dont l'individu réagit à une situation, ou plus précisément à un conflit donné. Cette manière de faire n'est peut-être pas tout à fait justifiée, car une attitude peut naître par une longue accoutumance, sans qu'il y ait eu de conflit à résoudre. Ain-

24. Hans Selye a poursuivi sur ce sujet de très longues et minutieuses études ; cfr son livre fondamental : *Stress*, Montréal, 1950, et *The stress of life*, 1956.

si un enfant peut devenir mou, sans-gêne, simplement parce que sa mère l'a toujours laissé faire. Quelqu'un peut être agressif par tempérament, sans l'être devenu par réaction de défense.

Quoi qu'il en soit, l'attitude étant une disposition à agir ou à réagir, il est normal de classer les attitudes d'après les grands types de dispositions possibles en face de la réalité. La plupart des manuels, qui, depuis une dizaine d'années environ, à la suite des livres d'Anna Freud [25], de K. Lewin sur la psychologie topologique [26], qui représente les forces aux prises à l'intérieur ou à l'extérieur du sujet par le moyen de vecteurs orientés dans un champ de forces, ou encore de Karen Horney [27] sur les trois grandes attitudes fondamentales (vers autrui, contre autrui, loin d'autrui), ont distingué les attitudes d'ambivalence, de défense, d'agression ou d'hostilité, de repli sur soi et enfin d'évasion. Ces grandes divisions se prêtent bien à des schémas dynamiques, comme on en trouve chez R. B. Cattell, dans son livre sur la Personnalité [28], ou à la classification des grands mécanismes réactionnels décrits par Anna Freud [29].

A notre tour, nous avons cherché à compléter cette classification, qui comporte quelques lacunes, et nous proposerions les neuf catégories suivantes d'attitudes défectueuses, dans lesquelles on pourra retrouver aussi les principaux vices et les péchés capitaux des moralistes :

1. Tout d'abord il y aurait les **attitudes ambivalentes,** dans lesquelles le Moi humain se trouve partagé et tiraillé, sans parvenir à prendre une décision. Cette catégorie comprendrait les diverses formes de doute, de *scrupule,* d'*indécision,* le *scepticisme,* qui prend des airs détachés, mais qui au fond cache une certaine angoisse, différente de l'attitude blasée. Elles comprendraient encore toutes les autres formes d'angoisse que P. Janet attribuait à la *psychasthénie,* à une impuissance psychologique, comme les *obsessions, phobies, compulsions,* dans lesquelles l'inconscient menace plus violemment de submerger le Moi affaibli.

---

25. Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen,* 1935 (tr. franç. : *Le moi et les mécanismes de défense,* Paris, 1949).

26. Kurt Lewin, *Principles of topological psychology,* New York, 1936.

27. Karen Horney, *Our inner conflicts,* New York, 1942.

28. R. B. Cattell, *Personality,* New York, 1950 (tr. franç. *La personnalité,* 2 vol., Paris, 1956).

29. On trouverait des classifications analogues, mais comprenant un moins grand choix d'attitudes dans beaucoup de manuels de psychologie dynamique. Les uns s'inspirent davantage des conceptions freudiennes des mécanismes de défense, les autres sont plus éclectiques et fondés sur une psychologie dynamique, au sens large du mot, par exemple : L. Shaffer et E. J. Shoben, *The psychology of adjustment,* Boston, 2e éd., 1956, et A. A. Schneiders, *Personal adjustment and mental health,* New York, 1955, qui est l'œuvre d'un catholique, professeur à Fordham (N.Y.).

2. Il y aurait avantage à en séparer les **attitudes alternantes,** cycliques, qui sont dues souvent à des *alternances d'humeur,* et qui se font plus sensibles à certains moments fragiles de l'existence, par exemple les variations d'humeur des adolescents ou des sénescents. Arrivées à l'extrême, elles peuvent dégénérer dans les formes proprement morbides de la *manie-mélancolie,* comme Kretschmer a tenté de le montrer.

3. Viendraient ensuite les **attitudes hostiles,** proprement **agressives,** dans lesquelles le Moi s'engage contre autrui. Elles se manifestent, comme on l'a depuis longtemps observé chez les moralistes, « par pensées, par paroles et par actions ». Mais l'hostilité par actions comprendrait pour le psychologue des activités qui ne sont pas généralement rangées sous la même rubrique par le moraliste, telles : la *colère,* les actes de *violence,* le *meurtre,* la *délinquance agressive,* soit parce qu'elles ressortissent à des commandements différents, soit parce qu'il voit, avec S. Thomas, dans le *vol* et l'*homicide,* des manquements à la justice [30], et, dans la colère, un manquement à la tempérance [31]. Quant à l'hostilité verbale elle renferme les *injures,* les *calomnies,* les *médisances,* et toutes les formes d'*ironie,* de *critique,* de *dénigrement,* qui en sont des manifestations fréquentes. Enfin l'hostilité occulte, non manifeste (« covert behavior », opposé à « overt behavior », dans la terminologie américaine), comprendrait les sentiments cachés de *haine,* de *jalousie,* de *ressentiment,* de *défiance,* dont le type extrême se rencontre chez le *paranoïaque.*

4. Les **attitudes de prévalence** sont assez différentes des précédentes, bien qu'on les confonde assez souvent. Dans la prévalence en effet, le Moi n'est pas nécessairement hostile à autrui, mais il veut se mettre au-dessus d'autrui, ce qui n'est pas la même chose. Cette attitude a des bases instinctives, que l'on découvre dans le monde animal, et qui conduit en effet souvent à des compétitions violentes pour la conquête du premier rang, ou du pouvoir, mais qui peut s'obtenir aussi par simple prestige. Cette conquête de la suprématie et du premier rang, que les psychologues appellent la recherche de la « dominance », correspond chez les hommes à l'*autoritarisme,* au *despotisme,* et, dans le langage des délinquants, au *caïdisme.* Mais l'*orgueil,* qui la sous-tend et qui en est le ressort principal, conduit les victimes du despotisme à la *rébellion,* à l'*indiscipline,* à la *désobéissance.* Ils sont en cela mus à la fois par leur propre désir d'égaler les supérieurs et par les attitudes trop despotiques des supérieurs. Enfin, dans un plan moins instinctuel, plus conscient, où l'esprit est plus profondément pervers, parce qu'il agit sans passion et sciemment, il y a l'orgueil de *complaisance*

30. S. Thomas d'Aquin, *Somme Théol. II^a II^ae,* q. 64 et q. 66.
31. S. Thomas d'Aquin, *Somme Théol., II^a II^ae,* q. 158.

en soi, et de *mépris d'autrui,* que l'on retrouve atténué et quelque peu ridicule, dans certaines formes d'*infatuation,* de *suffisance,* ou de *pédanterie.*

5. Une nouvelle catégorie est formée par les **attitudes captatives,** que l'on appelle aussi **possessives,** où le Moi se laisse entraîner par une avidité de biens matériels ou d'honneurs, qui parfois va jusqu'à l'extrême. S'il s'agit des biens matériels, cette attitude pourra conduire à des actes plus instinctuels et spontanés, comme la *fraude,* la *rapine,* la *kleptomanie* et le *vol,* qui pourtant comporte aussi parfois une savante préméditation. Sous une forme plus étudiée, l'avidité possessive de biens matériels mènera à l'*avarice,* à l'*usure,* à la *ladrerie,* à la *lésine,* opposées à la *prodigalité,* qui est de type jouisseur, tandis que l'avare retient par angoisse plutôt que pour jouir. L'avidité dans le manger (biens consommables), qui est selon les Freudiens une forme de la libido orale, se traduit par la *gourmandise* et la *gloutonnerie,* et les psychologues expérimentaux ont montré de leur côté que l'élément psychologique jouait un rôle plus important que le besoin véritable en cette matière [32]. Enfin, sur un plan moins matériel, l'avidité de succès et d'amour, le désir des honneurs, conduisent à l'*ambition,* à l'*arrivisme,* à la *flatterie,* où l'homme s'abaisse pour obtenir la gloire, et enfin, sous une forme parfaitement ridicule, à l'*érotomanie,* où l'on se croit aimé de celui ou de celle dont on désire l'amour : c'est alors proprement un délire amoureux.

6. Les **attitudes jouisseuses** sont proches des attitudes captatives. Le Moi cependant y est moins à la recherche de quelque chose d'extérieur à lui-même, que centré sur sa propre personne, moins avide d'avoir que de jouir de ce qu'il a. Le désir de jouir des biens matériels que l'on possède, peut conduire à la *prodigalité,* comme on l'a dit. Le désir de jouir de son propre corps ou de l'image de son corps, se traduit par la *sensualité,* le *narcissisme,* le *vice solitaire* ; mais comme la jouissance sexuelle se consomme plus pleinement avec un autre, elle mènera à la *luxure* avec autrui, sous des formes normales, déviées ou délinquantes, et, à défaut d'autrui, avec des symboles qui le représentent. Sous une forme mineure, mais non moins typiquement jouisseuse, on pourrait relever toutes les formes de *sans-gêne,* de *laisser-aller,* certaines formes d'*inconstance,* qui devraient disparaître avec l'âge adulte, ou d'*instabilité* de type affectivo-moteur.

7. Alors que les quatre catégories précédentes d'attitudes se rencontrent surtout chez des gens bien installés dans la vie, dont le Moi

32. Par exemple A. J. Carlson, *The control of hunger in health and disease,* Chicago, 1916, ou W. B. Cannon, *Hunger and thirst,* dans le *Handbook of general experimental psychology* de Murchison, Worcester, 1934.

hostile ou superbe, avide ou jouisseur, n'a aucun souci d'autrui, mais seulement de sa propre satisfaction égoïste, nous retrouvons avec les **attitudes de défense,** l'angoisse névrotique qui apparaissait déjà dans les attitudes ambivalentes. Ici toutefois le Moi se défend non plus contre ses instincts, mais contre des agresseurs qu'il voit autour de lui ou dans son propre corps. Si l'angoisse domine, ou aura les conduites de *mensonge,* si fréquentes chez les enfants et les êtres faibles, qui mentent pour se protéger (mensonge de défense), et qui diffèrent profondément des mensonges flatteurs, ou calomniateurs. Beaucoup de *manifestations hystériques,* et plus précisément de cette hystérie de conversion, que Freud a ainsi appelée parce qu'elle traduit des réactions psychologiques en troubles somatiques, et qui atteint aussi des individus fragiles, vulnérables, rentrent dans cette catégorie. Le *refuge dans la maladie* en fait aussi partie. Si par contre l'angoisse n'est pas aussi dominante, on peut avoir affaire à des méthodes de défense plus étudiées et délibérées, que sont le *mensonge à froid,* la *tricherie,* la *duplicité,* l'*hypocrisie.* Si le sujet, plus ou moins anxieux et délirant, voit l'agresseur en son propre corps, il sombre dans l'*hypocondrie* ou dans les *obsessions neurasthéniques.* Si l'agresseur est constitué par les reproches de la conscience, par exemple dans le cas de la mère qui se sent coupable vis-à-vis d'un enfant né hors mariage, ou de l'individu qui se sent assailli de mauvaises pensées, il peut y avoir ce que Freud a appelé une *formation réactionnelle,* destinée à se défendre : la mère comblera son enfant de cadeaux pour se rassurer, mais elle lui refusera son cœur, l'obsédé se fera le champion de la décence parmi ceux qui l'entourent et dénoncera ceux à qui il prête ses sentiments.

8. Il arrive en certains cas que l'individu renonce à se défendre; il se sent vaincu d'avance, trop faible. Il prend alors des **attitudes passives** de repli sur soi; il se pelotonne, s'enferme dans sa solitude, où il entend qu'on ne le dérange pas. C'est ce qu'on appelle la *régression* ou la *schizoïdie,* qui peuvent, à plus ou moins long terme, mener à des troubles mentaux très graves. L'individu ne vit plus dans le monde réel, il s'est créé un monde imaginaire, où flottent les images de ses rêves manqués ou perdus; il ne vibre plus qu'à ses propres désirs ou pour ses chimères. Mais d'autres fois les attitudes passives se traduisent plutôt par le *découragement,* la *tiédeur,* le *dégoût* (la fameuse « acedia » des auteurs spirituels), la *stéréotypie,* les *états dépressifs,* dans lesquels figure la classique *neurasthénie.* Quand la passivité n'est pas repli, mais plutôt inertie, il s'agira de *paresse,* d'*indolence,* de *mollesse,* ou encore, si elle se mêle de sentiments d'incapacité, ce sont les *sentiments d'infériorité,* la *pusillanimité.*

9. Enfin il est un autre groupe d'attitudes, qui ne sont générale-

ment pas aussi stables que les précédentes, qui viennent plutôt à certains moments de la journée ou par crises espacées. Ce sont les **attitudes de dérivation ou de compensation.** L'homme cherche à s'évader, à se distraire, à fuir l'angoisse et le fardeau de la vie. Jusqu'à un certain point cela peut être bon ou même indispensable à son équilibre. Mais il arrive aussi, que la part donnée à la compensation, à l'évasion, soit toujours plus grande et se transforme peu à peu en un état habituel. La *rêverie* ou le *rêve* prennent le pas sur le réel, on recourt de plus en plus souvent à l'*alcool,* à la *drogue,* on passe des heures et des heures à lire des romans sentimentaux ou policiers ; ou encore on recherche non plus en imagination, mais dans la vie sociale, à jouer le personnage que l'on rêve d'être : ce sont les attitudes de *vanité,* d'*ostentation,* ou de façon plus infantile, la *mythomanie* et les *délires d'imagination* vécus.

Telles sont, sommairement indiquées, les diverses attitudes défectueuses, dans lesquelles le Moi ne peut trouver son unité, son équilibre, mais se trouve partagé, tiraillé, mené par ses instincts plutôt que par les exigences ou les aspirations de son esprit. L'équilibre de l'adulte, ou, comme on l'appelle encore aujourd'hui, *la maturité,* ne peuvent être obtenus que dans une « intégration » harmonieuse des tendances inférieures au service des motivations spirituelles, ou surnaturelles, qui viennent de l'esprit ou de la grâce. Sans elles, et spécialement sans l'amour ou la charité, l'homme ne peut surpasser son égoïsme naturel, possessif, jouisseur ou agressif ; il reste seul et ne peut s'accomplir. Seul l'amour, et non pas l'amour passif, mais l'amour donné, l'amour productif, inventif, créateur, peut réconcilier en lui harmonieusement les deux tendances qui l'agitent et le meuvent : le besoin de s'affirmer, de réussir, de créer, et le besoin d'aimer, de communier avec les autres, de leur donner ce que l'on est, ou ce que l'on a fait, non pour soi, mais pour eux, ou pour la communauté. Comme le remarque justement Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* (IX, ch. 4), seul le vertueux peut être en accord avec lui-même (1166 a, 13-14) et seul celui qui aime autrui de la façon la plus désintéressée, comme le font les mères, et jusqu'au sacrifice de lui-même, est celui qui, paradoxalement, se veut le plus de bien à lui-même ; car il montre alors qu'il préfère la recherche des vraies valeurs et des biens spirituels, à celle des biens inférieurs, qui est le propre de l'égoïste et suscite la jalousie (*Ethique,* IX, 8). Il réconcilie ainsi admirablement l'amour de soi et l'amour d'autrui. Et c'est aussi ce qu'affirme le paradoxe évangélique : « *Qui voluerit animam suam salvam facere perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me inveniet eam.* » (Mc 8, 35).

C'est à montrer cette voie à celui qui s'égare ou se leurre, que le prêtre s'emploiera comme tout naturellement, quand il aura pu démêler davantage les filets dans lesquels se débat la conscience humaine,

et faire prendre conscience à son pénitent que les voies de Dieu, pour exigentes qu'elles soient, sont les seules où se réconcilient la chair et l'esprit, le moi et le monde, le monde et Dieu.

V. L'ANCIEN ET LE NOUVEAU DANS CETTE PSYCHOLOGIE

Nous n'avons pas du tout la prétention de croire que notre exposé soit sans fautes ou définitif. La psychologie pastorale est une science et un art, qui se cherchent encore et qui en sont à leurs débuts. Notre intention est plutôt de montrer une voie possible d'enrichissement pour le prêtre qui veut guider les âmes et ne pas s'en tenir à des conseils plus ou moins stéréotypés.

Nous ne pensons pas non plus que tout soit neuf dans cette psychologie. Après avoir montré les dimensions nouvelles de la psychologie moderne, et parlé de cet enracinement des habitus dans la personnalité tout entière qui est l'objet de la recherche actuelle, nous pourrions montrer comment, déjà chez Aristote, on peut trouver en germe une psychologie des habitus moraux, qui implique et énonce même la nécessité d'intégrer tout l'homme sous l'emprise de l'habitus vertueux. Déjà dans le texte précédemment cité, nous voyions que seul le vertueux est en accord avec lui-même et qu'il est arrivé à cette stabilité que seul l'esprit peut donner à la conduite. Mais Aristote déclare encore dans l'*Ethique à Nicomaque* (I, 13) que par la vertu, qui est avant tout dans la partie rationnelle de l'âme (1103 a 2), la partie irrationnelle vient à participer en quelque façon de la raison, à se soumettre en partie à elle (1102 b 26-27), et que la partie végétative elle-même pourrait en être transformée, s'il est vrai que les rêves de l'homme de bien semblent meilleurs (1102 b 10). Il émet toutefois un doute à ce sujet, car l'âme végétative lui semble, de sa nature, étrangère au bien moral (1102 b 11-12).

La même idée d'une irradiation de l'habitus vertueux dans l'âme sensitive reparaît au livre II de l'*Ethique*, où Aristote explique encore que tout le travail de la perfection tourne autour du plaisir et de la peine, pour faire en sorte qu'on se réjouisse ou s'attriste de ce qui est exigé par l'esprit (1105 a 7; cfr 1172 a 22), et que l'on n'a pas encore acquis la perfection quand on ne se réjouit pas dans la partie sensible des dangers que l'on court pour être courageux, ou des efforts que l'on fait pour être tempérant (1104 b 6). S. Thomas revient souvent sur ce sujet, et l'on peut donc constater que pour Aristote la volonté n'est pas seulement le souhait velléitaire de la sensibilité en tant que soumise à l'esprit, comme on l'a soutenu récemment [33], mais l'aspiration de la partie rationnelle. C'est par extension et par suite de la forma-

33. Voir R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958, pp. 24, 31.

tion d'un habitus vertueux, que la volonté, qui à l'origine était aspiration pure, devient capacité de choisir (ἕξις προαιρετική) (1106 b 36), de choisir le bien perçu par l'intelligence, de choisir ce bien pour lui-même (1105 a 32) et enfin de l'accomplir avec force et constance (*ibid.*). Ainsi connaissance, pureté d'intention, et accomplissement dans la conduite sans faiblesse ni variation, sont les trois conditions qu'Aristote pose explicitement comme conditions de la formation de l'habitus vertueux.

Or si l'on réfléchit à ce que cela signifie, on devra conclure que l'habitus vertueux n'est pas seulement un « souhait », un désir quelconque, plutôt affectif que rationnel; Aristote ajoute même en ce passage que celui qui se contenterait de savoir ce qu'il faut faire, sans l'exécuter, serait comme le malade qui écoute le médecin, mais ne fait rien de ce qui lui a été ordonné (1105 b 10-18). C'est par les actes qu'on engendre les habitus, mais non pas par les actes de l'intelligence pure; ce sont les « actions » (πράξεις) et les actions répétées (ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν, 1105 b 4), nous dirions aujourd'hui le « *comportement extérieur* » conforme à l'intention droite, qui engendre l'habitus. Et ceci nous manifeste que si la volonté est bien, dans son fond, une aspiration encore confuse pour le bien, elle ne devient volonté forte et vertueuse, que lorsqu'elle s'est soumis l'affectivité et les commandes du comportement pour faire ce qu'elle a choisi. Il en va un peu comme de l'intelligence, qui ne développe son pouvoir initial et fondamental, que lorsqu'elle a organisé le cerveau récepteur des informations du monde sensible en un cerveau capable de manier les symboles linguistiques, et d'exprimer par leur moyen ses propres concepts et ses jugements. Dans le cas de la volonté, le pouvoir s'étend plus loin, puisqu'il va jusqu'au comportement extérieur.

Bien entendu ces dernières interprétations sont de nous et se fondent sur ce que nous savons aujourd'hui de l'organisation cérébrale, des centres de la motricité, toutes choses qui étaient inconnues à Aristote. Mais nous croyons pouvoir dire précisément, que la psychologie moderne va dans un sens qu'Aristote lui-même avait ébauché.

Que dire alors de ce qu'on pourrait trouver dans S. Thomas et dans les auteurs ascétiques anciens et modernes, pour appuyer ces vues sur la nécessité de se donner une volonté forte et efficace par des actes conformes aux dispositions qu'ils doivent engendrer, mais en accord avec la volonté elle-même, et non par une gymnastique imposée? Les textes seraient nombreux qui pourraient être choisis pour appuyer cette manière de voir. Ce que la psychologie moderne a plutôt mis en relief, et qui n'est sans doute pas toujours aussi évident dans les auteurs ascétiques, c'est la nécessité d'obtenir parfois le *consentement du cœur* et de l'affectivité, pour que la volonté ne soit pas elle-même trop entravée dans son effort, pour que l'intégration des puissances

inférieures, qui dépendent si étroitement de l'affectivité, puisse se faire. Elle a également mis davantage en relief l'importance du milieu éducatif, du milieu culturel, des attitudes des parents sur la formation du caractère des enfants et sur leur bon équilibre psychologique. Mais il faut bien aussi qu'il y ait quelque progrès, au fur et à mesure que les sciences de l'homme se développent et ne sont plus l'apanage de quelques philosophes.

En terminant, nous voudrions faire observer que, contrairement à ce que l'on pense parfois, et qui a pu être le fait de quelques thérapeutes trop peu soucieux de la morale, la psychologie pastorale n'a pas pour but, en recherchant les divers facteurs qui influent sur le comportement, d'excuser ou de nier la faute. Le pénitent du reste ne le demande pas, et, même quand il a commis un crime par impulsion, ou cédé à une violente tentation, il se reconnaît au moins partiellement coupable et responsable. Le but de la psychologie pastorale est de rechercher et de comprendre l'enracinement de nos actions (qui ne se limite pas à la volonté comme on vient de le voir) et de favoriser une libération des entraves. Pour cela le prêtre se montrera accueillant et après avoir écouté à loisir son pénitent, il s'efforcera, par ses attitudes et ses remarques, de lui montrer qu'il le comprend. Puis il l'aidera à prendre conscience de ce qui entrave sa bonne volonté (qui sera toujours supposée) et des complicités qu'il entretient avec son mal. Ce travail demande, comme il est évident, une assez longue formation, beaucoup de délicatesse et de discrétion. Le prêtre ne parlera jamais comme le médecin, mais plutôt en termes simples et humains, en apportant aussi les lumières de la révélation, en invitant à la prière et à la réflexion devant Dieu, en attendant l'heure de la grâce, mais aussi l'heure où l'évidence se fera dans son pénitent. Long travail que tout cela, où la valeur de la personne du prêtre est souvent aussi et plus efficace que sa technique. Il s'agit là d'un art qui ressemble à celui du pédagogue, qui aide la personnalité à grandir, à s'affermir correctement, à ne pas attendre tout de la grâce comme d'une force magique, ou encore à la façon de ces enfants paresseux qui disent à leur mère : « toi, fais-le », quand elle leur demande de faire quelque chose ou de l'aider. On évitera ainsi de décourager, comme il arrive, le pénitent qui, ayant reçu de bons conseils, mais trop généraux, et n'ayant pas vu le résultat de ses efforts maladroits ou de ses prières, finit par tout abandonner. Il serait dommage que le prêtre d'aujourd'hui ne puisse bénéficier de ce que la psychologie peut lui apporter dans cet « art des arts » qu'est la direction des âmes.

Rome Georges CRUCHON, S. J.
Piazza della Pilotta 4.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Sainte Louise de Marillac patronne de ceux qui s'adonnent aux œuvres sociales. — (L. Ap. du 10 février 1960. — *A.A.S.*, 1960, 556-558).

Il y a 300 ans, en 1660, mouraient, à quelques mois de distance, saint Vincent de Paul (27 septembre) et sainte Louise de Marillac (15 mars), son étroite collaboratrice, spécialement dans la fondation des Filles de la Charité. De diverses manières leur souvenir a été associé dans les solennités du tricentenaire. Par le bref « Omnibus mater » du 10 février 1960, S.S. Jean XXIII, soucieux que l'activité sociale chrétienne, de nos jours si variée et perfectionnée dans ses techniques, conserve sa note essentielle d'expiation, de charité surnaturelle, a mis sous le patronage officiel de sainte Louise de Marillac tous ceux qui s'adonnent aux œuvres sociales chrétiennes.

E. B.

S. CONGREGATION DES SEMINAIRES ET UNIVERSITES

Lettre du 27 septembre 1960 à l'Episcopat à l'occasion du III^e^ centenaire de la mort de saint Vincent de Paul sur certains points importants de la formation ecclésiastique.

De même qu'en 1959, à l'occasion du centenaire de la mort de saint Jean-Marie Vianney [1], ainsi le 27 septembre 1960, au 3^e^ centenaire de la mort de saint Vincent de Paul, la S. Congrégation des Séminaires et Universités a adressé à l'Episcopat une lettre sur la formation des clercs. Par l'exemple, comme le saint Curé d'Ars, mais aussi par l'enseignement explicite et de très heureuses initiatives en la matière, saint Vincent de Paul fut un modèle achevé et un grand apôtre de la perfection sacerdotale.

La lettre de la S. Congrégation des Séminaires évoque tout d'abord la physionomie sacerdotale de saint Vincent de Paul. Puis elle traite, avec autant de précision que de fermeté, les deux problèmes majeurs qui s'imposent à la hiérarchie : celui du choix judicieux et surnaturel des candidats au sacerdoce et celui de leur formation solide, dans l'atmosphère recueillie et bien ordonnée du séminaire, à la vie de renoncement que le Christ-Prêtre a enseignée par ses paroles et ses exemples.

Le Saint-Siège prend une position très nette en matière de vocations douteuses : sous quelque prétexte que ce soit, on ne peut se départir de la solution la plus sûre, qui est celle de la non-admission.

Les éducateurs ecclésiastiques ne peuvent non plus se départir dans la formation surnaturelle des clercs (il s'agit principalement de celle-ci en l'occurrence), des principes que l'Evangile et l'expérience de l'Eglise ont fixés sans doute possible : soumission, renoncement, vie intérieure.

---

1. *La Doc. Cath.*, 1959, col. 1051-1060; *N.R.Th.*, 1959, pp. 795-797.

Un texte aussi clair ne demande pas de commentaires. L'on a cru utile d'indiquer en note quelques références. Tout en résumant quelque peu l'introduction, l'on s'est efforcé de ne laisser dans l'ombre aucun des traits de la physionomie sacerdotale de saint Vincent de Paul, relevés par le document.

Introduction : La Spiritualité sacerdotale de saint Vincent de Paul.

« Les traits héroïques de charité dont toute sa vie est pleine ne peuvent ni s'expliquer ni se comprendre dans leur signification profonde si l'on ne remonte à leur origine, c'est-à-dire à la conception qu'il eut du sacerdoce et de ses devoirs. L'homme qui, dans un temps éprouvé par d'épouvantables calamités, sut, en faisant appel à son grand cœur, égaler le réconfort à la misère et les secours aux besoins, avait déjà d'abord par son œuvre réformatrice rallumé au cœur des prêtres le zèle qui conserve et alimente chez les fidèles les sources mêmes de la charité.

On est en droit d'affirmer que peu ont senti comme Saint Vincent la valeur surnaturelle du sacerdoce et l'importance primordiale qu'il a dans l'Eglise en tant qu'instigateur et animateur de la vie chrétienne. Il eut en commun avec ses grands contemporains de l'Ecole française une très tendre dévotion au mystère de l'Incarnation et au Sacerdoce du Christ ; cependant, conduit par sa propre expérience apostolique, il mit au point une spiritualité bien à lui, tournée plus directement vers la pratique pastorale et constamment soutenue par le zèle le plus ardent pour le salut des âmes. Sa pensée, déterminée par des cas concrets et exprimée dans les circonstances les plus diverses, découle toujours de ce principe fondamental : le prêtre est l'homme que Dieu choisit et appelle à participer au Sacerdoce de Jésus-Christ pour en prolonger dans le temps la mission rédemptrice, et pour accomplir, animé de son esprit, ce que le Christ lui-même a fait et de la manière dont il l'a fait. Pour lui, le Christ est par-dessus tout le Sauveur des hommes, et sauveur aussi doit être le prêtre qui en continue la mission. C'est pourquoi dans sa vision sacerdotale figure au premier plan la charité ardente, le zèle apostolique ; et si l'amour de Dieu doit être l'âme de l'activité du prêtre, l'objet de cet amour doit se concrétiser dans le salut de ses frères. Voici en effet comment le Saint souligne l'amour effectif envers Dieu : « Aimons Dieu, mes frères, aimons Dieu, mais que ce soit au dépens de nos bras, que ce soit à la sueur de nos visages... Nous devons prendre bien garde ; car il y en a plusieurs qui, pour avoir l'extérieur bien composé et l'intérieur rempli de grands sentiments de Dieu, s'arrêtent à cela ; et quand ce vient au fait et qu'ils se trouvent dans les occasions d'agir, ils demeurent court. Ils se flattent de leur imagination échauffée ; ils se contentent des doux entretiens qu'ils ont avec Dieu dans l'oraison ; ils en parlent même comme des anges ; mais au sortir de là, est-il question de travailler pour Dieu, de souffrir, de se mortifier, d'instruire les pauvres, d'aller chercher la brebis égarée, d'aimer qu'il leur manque quelque chose, d'agréer les maladies ou quelque autre disgrâce, hélas ! il n'y a plus personne, le courage leur manque. Non, non, ne nous trompons pas : 'Totum opus nostrum in operatione consistit' » (S. Vincent de Paul, *Corresp., Entret. Docum.* ; édit. P. Coste, Paris 1920-25 : Tom. XI, pp. 40-41)...

» Mais s'agit-il (pour S. Vincent) d'une action détachée de la prière et de l'union à Dieu ? Le simple fait de le penser serait faire la plus grande injure au saint de la charité ; le feu qu'il allumait dans les autres, c'est dans le cœur même de Dieu qu'il s'en était d'abord enflammé. Pour ne nous en tenir qu'à la suite du passage cité, voyons avec quelle grâce aimable il s'exprime à ce sujet : « Il n'y a rien de plus conforme à l'Evangile que d'amasser, d'un côté, des lumières et des forces pour son âme dans l'oraison, dans la lecture et dans la solitude, et d'aller ensuite faire part aux hommes de cette nourriture spirituelle. C'est faire comme Notre-Seigneur a fait, et, après Lui, ses Apôtres ; c'est join-

dre l'office de Marthe à celui de Marie; c'est imiter la colombe, qui digère à moitié la pâture qu'elle a prise, et puis met le reste par son bec dans celui de ses petits pour les nourrir. Voilà comme nous devons faire, voilà comme nous devons témoigner à Dieu par nos œuvres que nous L'aimons » (*op. cit.*, XI, 41).

L'aspect lumineux sous lequel il aime contempler le Sauveur est celui-là même que préconisait autrefois le Prophète et que le Christ s'attribue au commencement de sa vie publique : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour évangéliser les pauvres : il m'a envoyé pour guérir les cœurs meurtris, annoncer aux esclaves leur libération et aux aveugles la vue, remettre en liberté les opprimés, publier l'année de grâce de la part du Seigneur et le jour de la rétribution » (Lc 4, 18-19). Les pauvres, les affligés, les opprimés ont été aussi l'héritage de Vincent de Paul, bien qu'il n'ait exclu de son zèle apostolique aucune catégorie sociale, s'étant fait débiteur de son sacerdoce envers tous pour les sauver tous. Mais c'est certainement aux humbles qu'il a montré ses préférences : pour eux son cœur fut sans limite et c'est pour eux qu'il écrivit les pages les plus éclatantes des annales de la charité. Et c'est à eux surtout qu'il a pensé dans sa réforme sacerdotale. « Faire de bons prêtres » — expression qui lui était habituelle, et qui dans sa bouche signifiait « faire de saints prêtres » — cela voulait dire pour lui ramener le clergé particulièrement à sa mission évangélique, pour tirer le peuple de l'ignorance des vérités de la foi et le racheter du péché. C'est pourquoi il établit un rapport indissoluble entre sacerdoce et peuple : ce sont les bons prêtres qui sauvent le peuple, ce sont les autres, inaptes ou dépravés, qui le perdent. C'est de cette conception unitaire — « Qualis sacerdos, talis populus » (cfr *Ench. Cler.*, n. 1481) — que sont nées toutes les initiatives de Saint Vincent pour la sanctification et la formation du clergé : la Congrégation de la Mission, les Exercices pour les Ordinands, les Conférences du Mardi, les Retraites pour les ecclésiastiques, et particulièrement l'institution des Séminaires. Toutes initiatives marquées à leur naissance du sceau de la volonté divine, humblement recherchée et implorée sans trêve, et suivie ensuite pas à pas, pour ne pas gâter, comme il le répétait souvent, les œuvres de Dieu.

Ce fut là, en effet, une de ses caractéristiques : attendre en toute entreprise, petite ou grande, le signe de Dieu, en résistant à toute forme d'impatience, laquelle est toujours dommageable mais est surtout préjudiciable dans la réalisation des plans divins. Et c'est ainsi qu'il réussit à faire tant d'œuvres, toutes marquées au coin d'une solidité à toute épreuve, cherchant Dieu en toutes choses, toujours tendu, avec un immense et constant effort de sainteté, vers la conquête de ce parfait idéal sacerdotal qu'il ne se fatiguait pas de prêcher aux autres.

I. LE PROBLÈME DE LA SÉLECTION DES CANDIDATS AU SACERDOCE

1. *La pensée du Saint.*

A quelqu'un qui lui proposait un jour de faire entrer un de ses neveux dans les Ordres Sacrés, pour des motifs qui n'étaient pas parfaitement purs, Saint Vincent, on le sait, répondit entre autres : « Pour moi, si j'avais su ce que c'était quand j'eus la témérité d'y entrer, comme je l'ai su depuis, j'aurais mieux aimé labourer la terre, que de m'engager en cet état redoutable » (*o.c.*, V, p. 568). Réflexion personnelle dans laquelle éclate sans doute la profonde humilité habituelle du Saint [2], mais qui nous fournit d'autre part une preuve de la très haute estime qu'il avait pour la vocation sacerdotale. La triste coutume de cette épo-

2. On rencontre des déclarations semblables chez le saint Curé d'Ars et le Vénérable Père Chevrier.

que, où souvent tout motif était bon pour se faire prêtre sauf celui de servir Dieu et les âmes, ne pouvait pas déterminer en S. Vincent une autre attitude, dès l'instant qu'il s'agissait de barrer la route à tant d'indignes « qui faisaient verser aux bons des larmes de sang » (*o.c.*, XII, 5). La raison évidente en est que Dieu ne donne les grâces nécessaires pour accomplir les obligations de ce saint état qu'à ceux qui y ont été appelés par sa bonté (*o.c.*, VI, 155-156) et que, dès lors, « la perte semble inévitable pour ceux qui osent y entrer sans y avoir été appelés » (*o.c.*, V, 569).

On ne saurait aucunement déceler en ces expressions sévères et en d'autres du même genre quelque trace de pessimisme janséniste, car l'on sait bien quel ennemi acharné de cette néfaste doctrine fut notre Saint et quelle part il eut dans sa condamnation. Le fait est que S. Vincent de Paul voyait la vocation sacerdotale avec ses yeux de saint, c'est-à-dire dans son authentique lumière surnaturelle comme un choix individuel de la part de Dieu, qui, en appelant à l'état sacerdotal, donne à la fois les qualités indispensables et les grâces nécessaires pour en soutenir les obligations. C'est précisément dans l'intention et de vérifier l'authenticité des vocations ecclésiastiques et de les rendre capables de conduire les âmes dans les voies de la justice et du salut, qu'il s'appliqua avec un zèle ardent, malgré les premières difficultés et les premiers insuccès, à la fondation des Séminaires selon les prescriptions du Concile de Trente.

2. *La sélection, une des tâches essentielles du Séminaire.*

Le Séminaire, en effet, ne peut être qu'un lieu de sélection et de formation, où les Supérieurs reçoivent mandat de l'autorité de l'Eglise pour reconnaître ceux qui sont vraiment appelés de Dieu et pour les porter au degré de perfection requis pour qu'ils puissent exercer fructueusement leur futur ministère. Sélection et formation sont donc deux moments essentiels et immuables de cette institution et l'Eglise entend qu'ils soient fidèlement observés, quels que puissent être les temps et les circonstances. Il est bien vrai que, sous la motion de la Sagesse incréée, l'Eglise prend avec suavité les dispositions qui s'imposent en vue du but à atteindre, en choisissant les moyens les plus opportuns que peuvent conseiller des conjonctures nouvelles, mais jamais elle ne peut transiger sur l'essentiel, surtout quand il s'agit des Séminaires, du bon ou du mauvais fonctionnement desquels dépend son épanouissement ou sa décroissance.

Le Sacerdoce est une mission trop haute, il requiert des qualités trop spéciales et confère des pouvoirs trop grands pour n'être pas l'effet d'un choix spécial et d'un appel individuel de la part de Dieu. Cette condition est essentielle tant pour en recevoir l'honneur que pour en exercer les fonctions (cfr Hb 5, 4). Il s'ensuit que tant l'Eglise que le sujet sont intéressés à connaître la volonté divine : celui-ci pour ne pas s'engager à la légère dans un état très spécial, pour lequel du reste il ne peut se prévaloir d'aucun droit; celle-là pour ne pas risquer de conférer indûment le sacerdoce à qui ne présente pas les qualités qu'il requiert nécessairement. L'autorité ecclésiastique a donc l'obligation stricte de contrôler l'authenticité de l'appel divin de tous les élèves du Sanctuaire et de chacun en particulier, en vérifiant s'ils possèdent les qualités requises pour accomplir dignement et efficacement les fonctions sacerdotales; il est certain, en effet, que Dieu ne peut pas imposer de tels devoirs et des responsabilités si élevées sans fournir aux élus eux-mêmes les moyens adéquats pour qu'ils puissent y faire face. De son idonéité le candidat fournit en lui-même les témoignages : aux Supérieurs de les vérifier et d'agir en conséquence.

Cette vérification commence avec la première entrée au Séminaire et s'achève par l'admission aux Ordres dans les cas positifs; dans les cas négatifs, elle se termine par le renvoi immédiat dès qu'on arrive à un jugement pratique sur la non-idonéité du sujet. Les Autorités du Séminaire, en vertu de leur mandat, et

chacune d'elles dans le cadre de sa compétence propre, sont donc investies d'un double rôle : celui d'éducateurs, avec le souci quotidien de former l'homme nouveau en chacun des élèves qui leur sont confiés; celui de juges aussi, pour s'assurer si ceux-ci correspondent réellement aux soins dont ils sont l'objet, pour vérifier leurs progrès ou leurs reculs, les manifestations nouvelles qu'ils présentent en mûrissant physiquement et spirituellement, les résistances ou même l'incapacité qu'ils opposent à l'œuvre de leur formation. Travail assidu, absorbant, rempli de difficultés, mais auquel on ne peut se soustraire et qu'il faut conduire toujours dans la lumière de Dieu, à qui les cœurs s'ouvrent et obéissent.

3. *L'examen doit porter sur toute la personnalité.*

Pour porter un jugement exact sur une vocation, il est indispensable d'arriver à connaître l'entière personnalité du sujet. On peut en effet commettre bien des erreurs en considérant qualités et capacités, inaptitudes et défauts, de façon séparée, et non comme des manifestations d'une personnalité déterminée à l'intérieur de laquelle seulement ils reçoivent leur valeur propre. Pour juger les vocations des candidats au sacerdoce on ne doit donc pas partir d'un fait isolé pour conclure à l'existence d'une vocation, mais on doit s'efforcer de voir l'homme dans son entière complexité, pour en expliquer ensuite et en évaluer exactement les caractéristiques particulières. Et comme le tempérament de chacun constitue l'élément fondamental d'où chaque personnalité tire ses lumières et ses ombres, l'effort principal de l'éducation devra tendre à déterminer et à étudier profondément le caractère de ses élèves, en attachant la plus grande importance à cette énergie qui est capable de tant de ressources et qui a pour nom : volonté. Certaines natures brillantes, par exemple, peuvent faire tout de suite la meilleure impression; mais, manquant souvent de constance, ne résistant pas à l'effort et dépourvues de la capacité de résistance nécessaire, elles ne sauraient pas demain surmonter les grandes difficultés de la vie et seraient victimes d'un courant impétueux, infiniment plus puissant que leurs modestes capacités volitives. D'autres fois un examen attentif pourra révéler injustifiée l'estime accordée à des jeunes gens qui apparaissent très pieux, au moins d'une piété de dévotion, sans être dotés pour autant de bonnes qualités de base. Il peut s'agir d'une piété apparente, refuge inconscient d'une pauvreté spirituelle et intellectuelle, laquelle, une fois l'ambiance changée, fera apparaître son peu de consistance.

Nous voulons insister pour que les éducateurs veillent surtout sur les natures inconstantes, afin de discerner s'il s'agit seulement de l'inconstance propre au jeune âge, qui se manifeste surtout dans les années de la maturation physique, ou si au contraire elle est constitutionnelle, propre à certains adolescents qui s'appliquent à mille choses sans en mener une seule à terme, irritables à l'excès, toujours indécis et hésitants, toutes manifestations qui font penser à un déséquilibre nerveux sous-jacent. De tels caractères — aussi peu responsables qu'on le voudra de leur état, victimes qu'ils sont d'un monde agité jusqu'au paroxysme — ne sont certainement pas les plus aptes à la milice sacerdotale, laquelle exiges des trempes saines et robustes, prêtes à tout souffrir et à tout oser pour le règne de Dieu.

L'élève sera donc examiné à fond, tant dans sa personnalité que dans les multiples manifestations de celle-ci, surtout dans les différentes gammes de la sphère psychique, sentimentale et émotive. Ce monde spirituel, où la rencontre de l'homme avec Dieu atteint les sommets de la responsabilité personnelle, l'éducateur devra l'aborder avec une délicatesse respectueuse, avec humilité aussi, en étant prêt à écouter, et à attendre, et à prier Dieu qu'il daigne manifester sa volonté. Les moyens surnaturels devront certainement être mis en première place, mais on ne pourra pas négliger tous les secours que l'art pédagogique et la psychologie peuvent offrir en cette matière; et si l'expérience personnelle ne

suffit pas, on interrogera le spécialiste, sans toutefois condescendre à des doctrines ou à des pratiques qui ne seraient pas conformes aux principes de la morale catholique. Les précautions à prendre sur un terrain si délicat ne sont jamais trop nombreuses ; d'autant plus que, de l'avis de psychologues compétents, les jeunes gens de notre temps présentent souvent un défaut notable de correspondance entre leur maturité psychique et leur maturité physique, ce qui pourrait faire naître de trompeuses déductions chez un observateur superficiel.

4. *Nécessité d'arguments positifs aboutissant à une certitude morale. En tout cas, tutiorisme.*

Le jugement auquel il faut arriver pour faire avancer un candidat « tuta conscientia » dans l'ordre sacerdotal est, dans tous les cas, celui que le Code de Droit Canonique énonce avec tant de clarté dans le canon 973, § 3, lequel requiert une certitude morale fondée sur des arguments positifs. Que si une telle certitude morale ne pouvait être atteinte, il faudrait alors recourir à cette autre règle non moins explicite posée par Pie XI dans l'Encyclique « Ad Catholici Sacerdotii fastigium » (20 décembre 1935) : « Eaque in causa pertractanda — il s'agit du renvoi du Séminaire — tutiorem semper sententiam amplectantur, quae quidem, ad rem quod attinet, multo magis sacrorum alumnis favet, cum eos ex itinere avertat, per quod ad aeternam ruinam adduci possint » (*A.A.S.*, XXVIII, p. 41).

Le motif de cette attitude limpide et sans équivoque devrait être évident pour quiconque a à cœur le bien de l'Eglise, dont le sort est si étroitement lié aux qualités de ses ministres. A travers une expérience plusieurs fois séculaire, Elle est parvenue à une connaissance claire et sûre de leur véritable idonéité, consciente du reste des nombreuses et lourdes charges qu'elle leur impose. Le poids énorme des obligations pastorales, demandées quotidiennement à tout prêtre, la continuelle et fatigante tension à laquelle il est soumis du fait des problèmes les plus divers et les plus absorbants, les nombreux périls qui le menacent à chaque pas dans le contact forcé avec un milieu qui souvent a perdu le sens chrétien et obéit à une morale qui va se paganisant, imposent à l'Eglise la plus grande prudence dans le choix des candidats. Le dommage qu'elle aurait à subir, tant dans sa considération personnelle qu'en ce qui concerne le bien commun des croyants, serait trop grand, si elle permettait l'accès aux Ordres sacrés ne serait-ce qu'à de moins aptes. L'inapte d'aujourd'hui sera certainement l'indigne de demain. Ce n'est que sur une jeunesse moralement saine, ouverte aux idéaux les plus saints, forte de convictions profondes, prête au sacrifice et à l'oblation de soi-même, que l'Eglise peut compter pour la présenter à son divin Epoux afin qu'Il la marque du sceau de sa consécration. Aussi, en ne s'en tenant pas au « tutiorisme » si clairement exprimé en tant de documents ecclésiastiques, aussi bien généraux que particuliers, on ne pourrait donc échapper à la menace sévère que le canon cité ci-dessus fait entendre aux contrevenants, à savoir celle de s'exposer au péril « communicandi peccatis alienis ». Par conséquent, on n'évitera pas seulement toute espèce de laxisme, mais encore on se gardera d'accueillir toute autre tendance ou tout système de morale qui s'écarterait de la ligne indiquée, surtout quand il s'agit d'émettre un jugement définitif sur l'idonéité à supporter les obligations du célibat ecclésiastique. Il est hors de doute que certaines opinions soutenues, même par des moralistes faisant autorité par ailleurs, se peuvent difficilement concilier avec le tutiorisme des règles pontificales énoncées ci-dessus.

5. *La qualité ne doit pas être sacrifiée à la préoccupation du nombre.*

Il faut, hélas! constater que, malgré les sévères Instructions de la Sacrée Congrégation des Sacrements — « Quam ingens » (du 27 décembre 1930) [3] et « Magna equidem » (du 27 décembre 1955) [4] — il ne manque pas de candidats qui se voient admis aux Ordres Sacrés sans vocation véritable. Et il ne s'agit pas d'erreurs humainement inévitables, car, en refaisant l'histoire de nombreux naufrages, on découvre bien nettement que de clairs indices d'absence de vocation ecclésiastique pouvaient être déterminés avec précision déjà au cours de la vie de Séminaire. Du reste, cette Sacrée Congrégation a pu constater elle-même, par les Visites Apostoliques décrétées périodiquement dans les différents pays soumis à sa juridiction, qu'il n'est pas rare qu'on pèche par une trop peu sérieuse évaluation des candidats, et qu'on garde au Séminaire des éléments de peu de valeur humaine et surnaturelle. Il semble que sur l'attitude de beaucoup de Supérieurs pèse la considération du triste état où se trouvent de nombreux Diocèses souffrant d'une grande pénurie de clergé. Comment pouvoir faire autrement, — affirme-t-on —, lorsque manquent les cadres indispensables pour une assistance pastorale même réduite à la seule administration des Sacrements? Ne vaut-il donc pas mieux avoir quelques prêtres, même s'ils ne sont pas bons, pour faire face quand même aux nécessités spirituelles les plus urgentes des fidèles? Une pareille conception pragmatiste du Sacerdoce constitue une négation de l'essence intime de la vocation et du ministère sacerdotal; parce que s'il est vrai que les Sacrements ne tirent pas leur efficacité de la valeur du prêtre, il est non moins vrai que le progrès de la vie chrétienne est profondément lié à la sainteté des ministres de Dieu, dont la mission, selon le précepte de l'Evangile, consiste précisément à apporter la lumière et à préserver de la corruption, et cela non seulement par les moyens de la grâce mais aussi par l'exemple de sa propre vie (cfr Mt 5, 13-14). Faire abstraction des qualités personnelles du prêtre, l'abaisser au niveau d'un simple bureaucrate des choses de Dieu, le découronner du diadème de son intime ressemblance avec le Christ, laquelle provient non seulement de la participation à ses pouvoirs mais encore de la reproduction de ses vertus, ce serait méconnaître en pratique les obligatoires exigences du sacerdoce catholique et la transcendance de sa dignité.

La préoccupation du nombre séparée de celle qui concerne la qualité se révèle d'ailleurs être un calcul erroné. L'introduction dans le ministère sacré de prêtres même simplement médiocres agit comme une cause déprimante non seulement sur le zèle des confrères dont l'élan apostolique est entravé, mais surtout sur l'intensité de la vie religieuse du peuple : laquelle est une condition nécessaire pour l'éclosion de vocations nombreuses et choisies. Il faut se rappeler, en effet, que, d'ordinaire, aussi bien la naissance que le développement des vocations sacerdotales se rattachent à l'action personnelle et exemplaire du prêtre comme à leur cause instrumentale. C'est un fait indéniable que les vocations fleurissent là où d'authentiques hommes de Dieu, convaincus eux-mêmes et passionnés des réalités très hautes qu'ils traitent, font resplendir dans son charme virginal l'idéal qu'ils prêchent et, agissant comme des pôles d'attraction, provoquent l'étincelle de l'appel divin dans le cœur d'âmes généreuses, sensibles, plus qu'aux paroles, à l'exemple de la vie ainsi vécue.

Qu'il reste donc bien clair que la préoccupation du nombre, quand elle en vient en quelque façon à compromettre la qualité, pèche contre elle-même, en asséchant progressivement le terrain le plus propice à l'éclosion des vocations

---

3. *A.A.S.*, 1931, pp. 120-129; *N.R.Th.*, 1931, pp. 529-545.

4. Ce document non publié aux *A.A.S.* attirait l'attention des Ordinaires sur l'idonéité des candidats au sacerdoce, spécialement au point de vue de la chasteté parfaite.

et en faisant obstacle à l'action même de la grâce divine. C'est aussi un acte de peu de foi, comme le fait remarquer énergiquement le grand Pontife Pie XI en citant la pensée du Docteur Angélique : « Nec quidquam de debita severitate remittant..., eo ducti metu ne... Sacerdotum copia minuatur. Hanc opinionis captionem S. Thomas Aquinas, ut iam occupaverat, quo erat ingenii acumine sententiarumque planitate revicerat : « Deus numquam ita deserit Ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur et indigni expellerentur »... Monuimus videlicet pluris esse procul dubio unum tantum sacerdotem haberi, qui sit omni ex parte ad sacerrimum officium suum institutus, quam plures, qui aut nihil aut parum sint ad idem conformati. In his enimvero nihil spei Ecclesia reponere potest, ut ei non sit potius horum causa effuse lugendum » (Enc. « Ad Catholici Sacerdotii » : *A.A.S.*, XXVIII, p. 44).

Cette Sacrée Congrégation demande donc, avec toute la force qu'elle tire de sa haute mission de vigilance, que l'on exerce la plus soigneuse et la plus scrupuleuse attention dans le choix des candidats, et elle le fait en exhortant tous les responsables à ne pas transiger le moins du monde sur les sages règles fixées à ce propos par la Sainte Eglise. Nous laisserons-nous dépasser même sur ce point par les fils des ténèbres? Nous ne savons que trop avec quelle sélection sévère ils préparent les éléments qui se distinguent le plus par des dons naturels et qui sont capables d'influer fortement sur les autres, pour pouvoir les utiliser comme un ferment au sein des masses qu'ils veulent gagner à leurs desseins. C'est un principe humain et divin à la fois que le sort des institutions dépend plus de la qualité que du nombre. « Gédéon, qui a sous ses ordres une foule immense, apparemment prête à affronter tout danger et toute difficulté, s'entend dire par le Seigneur que dans les grandes entreprises il faut compter non pas sur beaucoup mais sur un petit nombre. La sélection est une loi de vie, de progrès, de perfection » (Jean XXIII, Discours aux Elèves des Collèges de Rome, 28 janvier 1960 : *A.A.S.*, LII, p. 272).

Plaçons donc nos espérances sur les seuls élus du Seigneur : remplis de l'esprit du Christ, ils seront l'élite vigoureuse qui par l'intégrité de sa vie et la flamme de son zèle apostolique reconduira le peuple de Dieu aux sources pures de la vie chrétienne, garantissant par là-même l'éclosion d'une vigoureuse génération sacerdotale.

II. LA FORMATION DES CANDIDATS AU SACERDOCE

1. *La pensée du Saint.*

« S'employer pour faire de bons prêtres et y concourir comme cause seconde efficiente instrumentale, c'est faire l'office de Jésus-Christ, qui, pendant sa vie mortelle, semble avoir pris à tâche de faire douze bons prêtres, qui sont ses Apôtres, ayant voulu pour cet effet, demeurer plusieurs années avec eux pour les instruire et pour les former à ce divin ministère » (*o.c.*, XI, 8). Les éducateurs des Séminaires devront donc être intimement unis à Jésus-Christ et se donner complètement à Lui, parce qu'il s'agit de l'œuvre sacerdotale par excellence « la plus difficile, la plus relevée, la plus importante pour le salut des âmes et pour l'avancement du Christianisme » (*o.c.*, XI, 7-8). « Rendre meilleurs les ecclésiastiques! Qui pourra comprendre la hauteur de cet emploi? » (*o.c.*, XI, 9). « C'est un chef-d'œuvre en ce monde que de faire de bons prêtres; après quoi on ne peut penser rien de plus grand, ni de plus important » (*o.c.*, XII, 14).

Pour S. Vincent de Paul, donc, ceux dont le rôle est d'éduquer les élèves du Sanctuaire ne sont que le prolongement historique de Jésus dans la plus sublime des fonctions sacerdotales. Du Sauveur ils perpétuent l'œuvre éducatrice, instil-

lant dans les jeunes gens appelés à la suite du Maître les principes qu'il a adoptés lui-même dans la formation des Apôtres, avant de les envoyer proclamer aux hommes le message de salut. Il s'ensuit que, pour le Saint, le Séminaire ne doit pas être autre chose que l'école, où, à travers une préparation adéquate, on apprend — de Supérieurs tenant la place du Sauveur et capables d'infuser à leurs disciples l'esprit du Christ — les choses divines et humaines nécessaires pour produire ensuite de durables fruits de salut.

La spiritualité du Saint est robuste; elle a même paru dure à certains qui se sont arrêtés à la lettre de certaines expressions fortes sans considérer l'ensemble de sa pensée. En effet il prêche sans relâche le renoncement, le sacrifice, le détachement de la famille et des biens terrestres; il exige l'offrande inconditionnée de la volonté; il condamne avec des paroles sévères l'indolence et la paresse; il stigmatise l'orgueil comme le principal obstacle au triomphe de la grâce dans l'âme sacerdotale; il réclame la pénitence comme moyen indiscutable de porter du fruit dans le saint ministère; il exalte la valeur de la croix comme instrument indispensable pour sa rédemption personnelle et pour celle des autres, et, par-dessus tout, le dépouillement total de l'esprit propre pour la possession complète de l'esprit du Christ. Nous sommes dans la pure ligne de l'Evangile, sans mélange de compromis ou de visées humaines. Et c'est de l'Evangile que la pédagogie ecclésiastique de S. Vincent a tiré toute sa force et toute sa vigueur : si le Saint exige le renoncement et le sacrifice, il les éclaire dans la lumière ineffable de l'amour pour le Christ et pour les âmes. Oui, lui aussi il prêche la mort mais c'est pour que l'on puisse parvenir à une vie plus abondante; lui aussi il manie le sécateur dans la vigne en émondant ce qui est désordonné et superflu, mais c'est pour qu'elle croisse avec plus de vigueur; lui aussi il prêche l'immolation avec le Christ, mais c'est pour que l'on soit à même de renaître dans la lumière triomphante du matin de Pâques et de mûrir sous le souffle de la Pentecôte. Ne pouvant supporter aucune forme d'égoïsme, même le plus subtil et capable de se masquer sous les prétextes les plus spécieux, il eut un cœur vaste comme la mer; un cœur très tendre, toujours prêt à s'émouvoir sur toute forme de misère et à palpiter d'un zèle qui était vraiment en lui une flamme dévorante. Digne ami de Saint François de Sales, il eut les délicatesses de la mansuétude et de la longanimité, étant aussi capable de surmonter avec les ailes du surnaturel les petitesses de la nature, que de se pencher avec compréhension sur ses faiblesses. Dans la nature humaine, dont il fut le bon samaritain, il a vu l'humanité du Christ, et partant il n'a pu la regarder qu'avec un œil serein et plein de bonté, comme le fondement nécessaire sur lequel devait s'édifier, en la sublimant, la dignité de l'homme racheté. Conscient, du reste, de ses infirmités, il n'accorda jamais à la nature qu'un rôle d'instrument et jamais celui de fin, « car celui qui voudra sauver sa vie, la perdra : mais qui au contraire aura perdu sa vie pour mon amour, la retrouvera » (Mt 16, 24-25).

2. Nature et grâce dans l'éducation.

On a coutume de répéter, et avec beaucoup de vérité, qu'avant de faire des prêtres, les éducateurs de nos Séminaires devraient se préoccuper de faire des hommes de bien, et l'on veut par là souligner toute l'importance qu'ont même les valeurs simplement humaines dans la formation d'une personnalité sacerdotale complète. Et telle est bien l'authentique pensée de l'Eglise, qui, en exigeant précisément la présence de notables qualités naturelles avant de porter un jugement positif sur l'idonéité des candidats, déclare par le fait même qu'elles sont le point de départ obligé d'une solide formation ecclésiastique. La vocation n'est pas en effet un reniement de l'homme, bien au contraire elle le valorise au plus haut point en ce qui le constitue par nature et par grâce; puisque le Dieu qui appelle est le même Dieu qui a donné les talents et qui en réclamera un jour les fruits

(cfr Lc 19, 22, sq.). La grâce ne détruit pas la nature; mais — selon un principe thomiste dont on sait la fécondité sur le terrain théologique — elle la restaure, la purifie, l'élève et la transforme (cfr *Sum. Th.*, I^a, q. 2, a. 2, ad 1; a. 8, ad 2). On peut même dire que, dans un certain sens et de façon habituelle, la nature conditionne la Grâce, et tant que l'action de celle-ci est facilitée dans les natures riches de dons et au contraire gênée dans celles qui sont pauvres et sans générosité. Partant, tout ce qui n'est pas conforme à la nature, n'a rien à faire avec la vertu chrétienne et sacerdotale; une œuvre éducatrice qui agirait avec un certain mépris et un désir de nivellement, même si elle le faisait au nom des valeurs les plus saintes, ne serait qu'une inintelligente mystification, pouvant entraîner les plus ruineuses conséquences. Elle pourrait constituer un écueil contre lequel viendraient se briser misérablement les fragiles embarcations de nombreuses vocations, conduites par des pilotes inexpérimentés. Bien plus encourageante est au contraire l'exhortation de l'Apôtre : « Frères, tout ce qu'il y a de vrai, de digne, de juste, de saint, d'aimable, d'honnête, tout ce qui se rencontre de vertu et tout ce qui mérite louange, voilà ce qui doit faire l'objet de vos pensées » (Ph 4, 8). Donc un sage éducateur, conscient de ses responsabilités en face de ses élèves et de l'Eglise, religieusement respectueux des individualités de chacun, saura en assumer, en stimuler et en développer les plus précieuses énergies personnelles.

3. *Individualisme et éducation.*

Cependant, aujourd'hui, on remarque, même dans les milieux ecclésiastiques, chez un certain nombre d'éducateurs une tendance à abdiquer exagérément leurs devoirs spécifiques, en concédant trop à un individualisme propre aux jeunes de notre temps qui leur fait rejeter toute discipline. On parle en effet de la nécessité de former à la liberté par le moyen de la liberté et cela à travers l'autodétermination spontanée de l'élève; et, en transférant la chose du plan individuel au plan collectif, on exalte l'autogouvernement, l'esprit démocratique nécessaire au moyen des décisions de groupe, et l'on réduit toujours davantage l'intervention ou — comme parfois on aime à le répéter — « l'ingérence », de l'autorité. On accepte donc, sinon en théorie du moins en pratique, les conclusions de tendances pédagogiques qui, pour être aujourd'hui très en vogue, n'en sont pas moins pour autant inacceptables. « Huc fere pertinet quae nostris temporibus palam proferuntur, variis quidem nominibus, doctrinae, quarum est, totum ferme cuiuslibet eruditionis fundamentum in eo ponere, ut pueris integrum sit sese informare ipsos ingenio atque arbitratu plane suo, vel repudiatis maiorum praeceptorumve consiliis omnique lege atque ope humana et divina prorsus posthabita... In quo profecto misere ipsi falluntur, cum, aventes puerum, ut aiunt, in libertatem revocare, eum demum insanae superbiae ac pravis cupiditatibus mancipent, quae, — ut ex eorum commentis consequitur — tamquam necessitates quaedam humanae naturae, quam exlegem perhibent, probandae essent » (Pie XI, « Divini illius Magistri » : *A.A.S.*, XXII, pp. 69-70).

De telles théories partent d'une conception trop optimiste de la nature humaine, dont elles méconnaissent les infirmités, les insuffisances et le besoin qu'elle a, dans l'état de déchéance où elle se trouve, d'être soutenue pour arriver à une véritable maîtrise de soi. Tel est surtout le cas des adolescents et des jeunes gens, qui par définition ne sont pas encore mûrs, et sont souvent fascinés par d'éphémères enthousiasmes et dominés par des inclinations contradictoires : « Non enim idem est possibile ei, qui non habet habitum virtutis, et virtuoso : sicut etiam non est idem possibile puero, et viro perfecto » (*Sum. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 96, art. 2).

Manquant de clarté de vue ainsi que de constance, les jeunes gens ne pourront jamais arriver à maîtriser leur instinct si une main amie ne leur fait pas accep-

ter l'autorité de la règle et ne réussit pas à les rendre sensibles au stimulant de la sanction, les amenant ainsi à l'acquisition d'habitudes solides et profondes; celles-ci, loin d'émousser la conscience et de diminuer la liberté, en assurent au contraire l'exercice et en sont comme le ressort moteur. Certes, la rencontre entre l'autorité du supérieur et la liberté de l'élève doit se faire sur un plan de mutuel échange, d'effective collaboration, de donation réciproque et d'affectueuse compréhension, afin que le développement de la personnalité du disciple soit vraiment vital et ne reste pas au stade d'une docilité passive.

4. *Autorité et liberté.*

On ne peut donc pas approuver l'orientation prise par certains Instituts, où l'on n'insiste pas comme il se devrait sur la valeur primordiale du Règlement pour la formation ecclésiastique des jeunes [5]. « La discipline est la règle de la vie et le sentier de la vertu; si pour tous une règle de vie est nécessaire, elle l'est bien plus encore pour les clercs qui sont appelés au Sacerdoce. C'est pourquoi les clercs doivent avoir à cœur la discipline du Séminaire, l'observance de la règle, même dans les petites prescriptions. Les Supérieurs sont nécessaires; il est nécessaire que leur œil vigilant soit posé sur vous, mais les clercs doivent se comporter de manière à n'avoir pas besoin d'un œil qui les surveille pour accomplir leur devoir » (S. Pie X, Discours aux séminaristes de Milan, 14 octobre 1908 : *Ench. Cler.*, n. 287).

Demander à de jeunes séminaristes, encore en période de formation, de se déterminer eux-mêmes pour leurs multiples devoirs sans l'aide de règles bien précises et complètes; ne pas leur fournir le secours d'une organisation extérieure faite d'ordre, de discipline et de clarté, même dans les détails : cela signifierait qu'on les abandonne à l'incertitude et au caprice individuel et qu'on les prive d'un milieu qui corrobore leur propre effort personnel. Le « sustine et abstine » quotidien d'une règle, observée jusque dans ses nuances, est extrêmement fécond; il fait accumuler de précieuses énergies de volonté, il prépare des trempes robustes et patientes, il forme des esprits équilibrés et méthodiques, qui, dans le choc inévitable avec les difficultés de la vie, sauront un jour se dominer et dominer les événements. Nous le répétons : autre chose est de veiller à ce que nos jeunes, en même temps qu'ils sont obligés de remplir leurs plus menus devoirs, soient imbus de bons principes humains et surnaturels, en vertu desquels ils pourront ensuite agir sous leur propre responsabilité; autre chose est de ruiner ou de compromettre dès le début la valeur de l'obligation elle-même. En outre, pour que la discipline atteigne vraiment ses fins, il importe que chacun des éducateurs ne reste pas isolé de ses confrères, mais que, tout en ne s'ingérant pas indûment dans le secteur des autres, tous collaborent, avec unanimité dans leurs convictions et constance dans leurs efforts, au progrès du Séminaire tout entier.

5. *Formation au renoncement, base de la formation ecclésiastique.*

Nous n'avons pas l'intention de traiter de façon exhaustive un tel sujet, mais nous ne pouvons cependant pas moins faire que de constater avec tristesse qu'un vent de naturalisme semble avoir pénétré même dans certaines Institutions de formation ecclésiastique, souvent avec la complicité de ceux qui, condamnant en bloc un passé jugé insuffisant pour former les jeunes générations sacerdotales, se donnent bien du mal à rechercher sans cesse des méthodes « à la page »; ou encore

5. Voir des directives analogues sur la Règle religieuse dans l'allocution de Pie XII aux Supérieurs Généraux, le 11 février 1958. *A.A.S.*, 1958, p. 158; *N.R.Th.*, 1958, p. 529.

avec la passivité un peu fataliste d'autres, qui, tout en déplorant dans leur cœur ce dangereux virage pédagogique, l'acceptent avec résignation comme une conséquence inévitable des temps actuels. Il s'agit, dans ces cas-là, d'un processus de dépression, qui envahit un peu tous les aspects de la pédagogie ecclésiastique. Son commun dénominateur peut se trouver dans une diminution sensible de l'élément surnaturel. Les grandes réalités d'une authentique formation ecclésiastique — la prière, l'union intime avec Dieu, l'esprit de mortification, l'humilité, l'obéissance, la vie cachée, la séparation du monde — sont mis de plus en plus en veilleuse au nom d'un activisme qui se pare du manteau de la charité. On veut « comprendre » notre époque et les jeunes qui en sont les fils; mais en réalité, on ne fait que consentir à leurs carences. On a presque l'impression que beaucoup d'éducateurs sont atteints du complexe de la nouveauté et de l'inédit et que, loin de freiner la course, ils l'accélèrent avec une exaltation inconsidérée. Etant plus soucieux d'accorder ce qui plaît que d'exiger ce qui convient, on n'a pas le courage de demander ni renoncement ni sacrifice.

Mais Jésus, lui, demande et le renoncement et le sacrifice. L'« abneget semetipsum » (Mt 16, 24), est à la base de tout son enseignement, et c'est là que l'on doit trouver le sens de la vocation chrétienne et, éminemment, celui de la vocation sacerdotale [6]. Le prêtre est l'homme du sacrifice, voué — avec ses peines, ses détachements, ses immolations quotidiennes — à accomplir en lui-même ce qui manque à la passion du Christ (cfr Col. I, 24). Il est appelé à porter des fruits de grâce : mais sans la croix il n'y a pas de rédemption (cfr Hb 9, 22); il est appelé à porter la lumière, mais c'est à condition qu'il se transforme en une flamme de pur holocauste. Est-il nécessaire de dire que cette ressemblance avec le Christ Prêtre et Victime doit s'ébaucher dès le Séminaire? Nous savons assez comme le chemin est long et quelle résistance y oppose l'humaine nature, parce que « si beaucoup suivent Jésus jusqu'à la fraction du pain, il y en a peu qui vont jusqu'à boire le calice de la passion » (*Imit. de J.-C.*, II, 11, 1). Il est donc nécessaire que nos jeunes gens soient initiés au renoncement et au sacrifice et qu'ils arrivent à comprendre la joyeuse vérité de ces paroles : « Que cette âme est heureuse, ô Seigneur, qui par amour de vous a donné congé à toutes les créatures; qui lutte contre la nature, et qui dans la ferveur de l'esprit crucifie les concupiscences de la chair, pour pouvoir vous offrir avec une conscience sereine une oraison pure, et être digne de demeurer avec les chœurs angéliques, après avoir exclu du dedans et du dehors toutes les choses de la terre » (*Imit. de J.-C.*, III, 48, 6).

Il faudra insister surtout sur l'antinomie établie par le Sauveur entre son esprit et l'esprit du monde; de ce monde pour lequel le Christ n'a pas voulu prier parce qu'il est entièrement imbu de l'esprit du malin et qu'il est impénétrable à l'influx de la grâce, de ce monde auquel ne doivent pas appartenir les siens, comme Lui-même ne lui appartient pas (Jn 17, 9 et 14-16. Cfr I Jn 5, 19). Il importera de les familiariser avec cette pensée qu'ils sont consacrés aux choses célestes, et que, tirés du monde mais ne lui appartenant pas, ce n'est que dans la mesure où ils échapperont à ses attraits, à ses principes, à ses méthodes, à ses compromissions faciles, qu'ils pourront devenir le sel qui préserve et la flamme qui éclaire; il conviendra de les bien persuader qu'un clerc ne devient pas étranger à son temps du seul fait qu'il n'en accepte pas les déviations; en bref, que « l'ecclésiastique marche sur la terre, mais que ses pensées, son cœur,

---

6. Dans une allocution du 24 juin 1939, aux étudiants ecclésiastiques de Rome, Pie XII enseignait pareillement la nécessité fondamentale du renoncement : « Les formes de l'ascèse chrétienne pourront être et rester très différentes en plusieurs points secondaires; aucune cependant ne connaît d'autre voie pour atteindre la charité divine que le sacrifice de soi-même ». *A.A.S.*, 1939, p. 249. Cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 8.

ses yeux regardent le ciel » (Jean XXIII, Discours aux Elèves des Collèges de Rome, 28 janvier 1960 : *A.A.S.*, LII, p. 277) [7].

Sur ce terrain très délicat de la formation ascétique il faudra aussi procéder avec une sage gradation, avec discrétion, mais aussi avec persévérance et avec une douce fermeté : « fortiter in re, suaviter in modo », ou, pour citer notre Saint, « il faut être ferme et invariable pour la fin, doux et humble pour les moyens » (*o.c.*, II, 298, 300). En tout, il faudra en appeler à la vie et à la doctrine du Sauveur qui, si elles sont bien présentées, exercent un attrait d'une efficacité incomparable sur l'esprit des jeunes. Il est nécessaire d'amener nos jeunes gens à pénétrer dans l'intimité de Notre Seigneur Jésus-Christ, à vivre de sa connaissance, qui est vérité libératrice de l'esprit, à « croire » en Lui, au sens fort de l'expression de S. Jean (14, 1), laquelle signifie à la fois certitude de sa parole, confiance totale en son aide, fidélité et correspondance poussée jusqu'à l'oubli de soi. Cette quotidienne familiarité avec le Maître leur fera éprouver le vif désir de lui ressembler (cfr II Co 3, 18), de se remplir de son esprit, en arrivant ainsi progressivement « à la maturité virile, à la mesure de l'âge parfait du Christ » (Ep 4, 13).

6. *Formation à la vie intérieure et non expériences apostoliques prématurées.*

Telle nous semble être la voie royale, la voie unique même, pour faire de nos clercs de futurs apôtres, de parfaits hommes de Dieu prêts à toute œuvre de bien (2 Tm 3, 17), et pour contribuer efficacement à l'édification du corps du Christ (cfr Ep 4, 12). En effet le zèle authentique pour le salut des âmes a toujours trouvé son aliment et sa flamme dans une vie intérieure profonde et dans une ascèse tout orientée vers la sanctification personnelle.

Mais il y a le danger de détruire en peu de temps d'une main ce que l'on construit à grand'peine de l'autre. Nous voulons faire allusion en particulier à l'impatience, aujourd'hui fort répandue, qui prétend trop facilement et sans les précautions voulues exposer nos jeunes clercs à des épreuves disproportionnées à leurs forces, afin, prétend-on, qu'ils « prennent conscience » de ce monde qui devra être leur champ d'apostolat. On se donne ainsi l'illusion de les immuniser contre les dangers inévitables et, en même temps, de faire appel de bonne heure, « dans l'action et par l'action », à l'esprit qui doit animer l'apôtre de demain ; on se flatte de pouvoir procurer aux Diocèses un clergé capable de rendre immédiatement davantage, et avec des résultats de plus haute valeur qualitative : on aura ainsi, pense-t-on, un clergé présent au monde, animateur d'hommes, et vraiment en mesure de bien témoigner de l'Evangile.

Cette prise de position non seulement se fonde sur une erreur de perspective — on met en première ligne ce qui au contraire doit venir après, tant du point de vue hiérarchique que du point de vue chronologique — mais encore elle suppose ce qui n'existe pas, à savoir la maturité spirituelle, intellectuelle et morale nécessaire pour que de telles expériences puissent être utiles et profitables. De plus, c'est défigurer la nature et la fin du Séminaire telles que les conçoit la législation ecclésiastique. Le Séminaire en effet n'est pas et ne peut pas être une école d'application, ni, encore moins, un terrain d'exercices risqués et compromettants ; c'est seulement un lieu de profonde formation spirituelle et intellectuelle. Dans cette formation, naturellement, l'apostolat futur entre et doit entrer comme motif inspirateur ; mais l'initiation pratique à son exercice ne peut être qu'un complément modéré et progressif et seulement dans la mesure que permet la nécessité d'atteindre d'abord ses finalités essentielles. Telle est bien la pensée des documents Pontificaux, lesquels sont si préoccupés de conserver au Séminaire ses authentiques raisons d'être, qu'ils prévoient une institution parti-

7. Cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 303.

culière ayant pour tâche spécifique l'initiation des nouveaux prêtres aux différentes fonctions sacerdotales, afin que le passage de la tranquillité du Séminaire à l'activité du ministère s'effectue le plus simplement et le plus naturellement possible, sans qu'existe le danger d'éventuels déséquilibres spirituels et avec une préparation théorique et pratique plus adéquate (cfr « Menti nostrae » : *A.A.S.*, XLII, pp. 691-692; Motu Proprio « Quandoquidem » : *A.A.S.*, XLI, pp. 165-167).

Déplacer, au nom d'une prétendue « spiritualité de l'action », le pivot sur lequel se meut avec fruit toute la vie de nos Instituts ne peut qu'être grandement préjudiciable pour eux. Il y a lieu de craindre en effet que les futurs prêtres qui auraient été formés d'après cette pédagogie à base d'activisme, ne soient pas capables de faire un travail apostolique vraiment profond, ni de surmonter victorieusement difficultés et déboires, et qu'ils ne deviennent la proie facile du découragement dans un monde agité et plein d'embûches comme le nôtre. L'expérience démontre que la maîtrise des passions ne s'obtient que par un travail intérieur à entreprendre dans le secret même de l'âme, et qu'elle n'arrive à maturité que lentement, dans la réflexion et dans le recueillement. Permettre à nos clercs de se répandre à l'extérieur, de se laisser entraîner par l'enthousiasme avec lequel ils peuvent accueillir — même si c'est pour accomplir des expériences apostoliques — les évasions de leur sévère mais nécessaire vie de piété et d'étude, ne serait-ce donc pas les sortir de la discipline quotidienne qui s'alimente aux sources salutaires de la prière, de l'étude et du sacrifice? Lorsqu'ensuite, une fois le cours de leur séminaire achevé, ils auront à affronter la rude réalité de la vie sans y être adéquatement préparés, n'y aurait-il pas lieu de craindre le retour offensif des passions, oubliées, assoupies, mais non pas subjuguées?

Les résultats d'une telle conception pédagogique peuvent se manifester déjà au Séminaire. L'alanguissement de la piété, la désaffection pour l'étude en général et pour l'étude spéculative en particulier, l'ébranlement des fondements de la discipline — du silence par exemple — et, surtout, l'extrême superficialité constatée dans divers secteurs sur le plan de l'éducation, ne sont certainement pas les meilleures prémisses pour la bonne formation des authentiques apôtres que l'on voudrait donner à l'Eglise. C'est ici le cas de citer une maxime de Saint Vincent, laquelle, si elle peut servir de règle générale de conduite, a une valeur toute spéciale en matière d'éducation : « On gâte souvent les bonnes œuvres pour aller trop vite, pour ce que l'on agit selon ses inclinations qui emportent l'esprit et la raison, et font penser que le bien que l'on voit à faire est faisable et de saison; ce qui n'est pas; et on le reconnaît dans la suite par le mauvais succès » (*o.c.*, IV, 122). Avant donc de chercher — en se fondant sur des méthodes de valeur douteuse — à faire le prêtre d'aujourd'hui, employons tout notre effort à faire le prêtre de toujours.

CONCLUSION

L'atmosphère du Séminaire et l'exemple des Educateurs.

Excellence Révérendissime, sur le point de terminer cette lettre, dans laquelle nous n'avons pas voulu taire quelques-unes de nos préoccupations, nous ne pouvons pas ne pas adresser une ultime recommandation aux éducateurs de nos Séminaires. Ceux-ci, quel que soit le poste qu'ils occupent, sont bien conscients de leurs graves devoirs et de la grande responsabilité qu'ils ont envers Dieu et envers les élèves qu'ils s'efforcent de former à la très haute mission qui les attend. Dans cette œuvre minutieuse, cachée, souvent privée de satisfactions humaines, mais aussi éminemment méritoire, qu'ils n'oublient jamais le but à atteindre. Et comme nous savons bien quelle importance a dans cette perspective l'ambiance dans laquelle on vit, qu'ils fassent en sorte, par tous les moyens en

leur pouvoir, que les bonnes dispositions des jeunes gens trouvent toujours dans le Séminaire tous les secours pouvant les aider à parvenir à cet état de perfection qui s'appelle la sainteté sacerdotale. En particulier nous voudrions que soient bien gravées dans le cœur de chacun ces paroles d'or de Léon XIII : « Il importe grandement que, pour former dans les élèves du Sanctuaire une vive image de Jésus-Christ — ce qui résume toute l'éducation ecclésiastique — les directeurs et les professeurs joignent à la diligence et à la compétence requises par leur charge, l'exemple d'une vie en tout point sacerdotale. La conduite exemplaire des supérieurs, surtout pour des jeunes, est le langage le plus éloquent et le plus persuasif, capable d'inspirer à ceux-ci la conviction de leurs propres devoirs et l'amour du bien » (Lettre Encyclique : « Fin dal principio », 8 décembre 1902, n. 5 : Acta Leonis XIII, vol. XXIII, 254-255).

Que les éducateurs de nos Séminaires brillent donc par un ensemble de qualités naturelles qui leur vaille l'estime et la confiance de leurs disciples ; mais, qu'en même temps, ils restent bien persuadés que les qualités et les industries humaines serviraient de bien peu si elles n'étaient animées d'une vie intérieure profondément vécue. Seule celle-ci peut assurer et pleine valeur et réussite certaine à leur œuvre. Le Maître divin, écouté parce que possédé dans l'intime de l'âme — « Habemus enim intus magistrum Christum » (S. Aug. in Jo 5, 19 : Migne, PL 35, 1557) — sera toujours prêt à bénir, à féconder et à perfectionner leur travail, qui tend, selon les desseins de Dieu, à la réalisation de son sublime mystère d'amour.

En étant certains que Votre Excellence voudra bien prendre toutes dispositions pour que les Supérieurs de son Séminaire connaissent et étudient avec attention le présent document, nous profitons volontiers de la circonstance pour nous redire, avec des sentiments de particulière estime et de respect

de Votre Excellence Révérendissime
les tout dévoués dans le Seigneur

Joseph Card. Pizzardo
Evêque suburbicaire d'Albano
Préfet

Dino Staffa
Arch. titulaire nommé de Césarée de Palestine
Secrétaire

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de re biblica. Edit. J. COPPENS, A. DESCAMPS et E. MASSAUX. Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XII-XIII. 2 vols, Gembloux, Duculot, 1959, 26 × 17 cm., 579 et 486 p.

La publication des Actes du Congrès international catholique des Sciences bibliques, qui s'est tenu à Bruxelles et Louvain en août 1958 dans le cadre de l'Exposition internationale, vient mettre à la portée de tous un trésor inappréciable. En effet, ces deux imposants volumes, qui constituent une véritable Somme biblique, marquent une étape dans l'histoire de l'exégèse catholique, dans la ligne de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*.

En parcourant ces 1065 pages, nous pouvons revivre à loisir toute l'histoire de ce congrès, jusque dans ses moindres détails (cfr p. 13 n. 1 le menu du banquet de clôture!). Le 1er volume s'ouvre sur un chapitre de préliminaires comprenant toutes les allocutions prononcées au cours de ces journées par les autorités ecclésiastiques ayant pris part au congrès ou ayant reçu les congressistes, et par le Recteur Magnifique et les professeurs de l'Université de Louvain, notamment sur les recherches bibliques (R. De Langhe, pp. 28-40) et orientalistes (L. Th. Lefort, pp. 41-49) à l'Université de Louvain. Suit alors, au cours des deux volumes, le texte intégral des 78 conférences ou communications présentées au congrès. Nous nous bornerons ici à souligner certains titres, principalement en langue française.

Une 1re partie s'occupe des problèmes d'introduction et d'herméneutique, où nous nous plaisons à relever les allocutions de S. E. le card. B. Alfrink, archevêque d'Utrecht (pp. 65-75) et de Mgr A.-M. Charue, évêque de Namur (pp. 76-85) traitant des rapports entre exégèse et pastorale. Citons aussi les vues profondes et personnelles du P. P. Benoit sur « Les analogies de l'inspiration » (pp. 86-99), l'étude suggestive du P. J. Levie sur « L'interprétation scripturaire en exégèse et en théologie » (pp. 100-118) et celle de Dom J. Schildenberger sur l'intention de l'historien inspiré (pp. 119-131), ainsi que les réflexions pertinentes de Mgr A. Descamps posant le problème de méthode en théologie biblique (pp. 132-157).

La 2e partie concerne le milieu de l'A.T. Nous y relisons avec plaisir le texte de la comparaison que le brillant conférencier et l'égyptologue de classe qu'est le Chan. E. Drioton institua entre le livre des Proverbes et la Sagesse d'Aménémopé (pp. 229-241). Notons encore la communication de G. Goossens sur la philosophie de l'histoire dans l'Ancien Orient (pp. 242-252) et celle du P. M. Dahood sur l'importance linguistique de l'ougaritique pour l'étude de l'A.T. (pp. 267-279).

L'exégèse et la théologie de l'A.T. occupent une importante 3e partie groupant 25 articles. On signalera « La question des 'relectures' bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante » proposée par le regretté A. Gelin (pp. 303-315). Avec la Genèse, Ezéchiel, les Psaumes, c'est le livre d'Isaïe qui semble susciter davantage la recherche. Ainsi Mgr J. Coppens tente-t-il un pas nouveau et encore hésitant « vers la solution d'une énigme » à propos du difficile problème du Serviteur de Yahvé (pp. 434-454). On remarquera aussi l'un des derniers travaux de Mgr E. J. Kissane, décédé quelques mois plus tard, où sont examinés les textes d'Isaïe trouvés à Qumrân (pp. 413-418). Mentionnons encore la minutieuse étude de critique littéraire que le R. P. E. Vogt fait sur le livre d'Ezéchiel (pp. 471-494), la question que pose le P. J. De Fraine à propos de l'existence

d'un vrai sacerdoce du roi en Israël (pp. 537-547) et enfin l'intéressante analyse de la conception de l'homme dans l'A.T. par le P. A. M. Dubarle (pp. 522-536).

Ouvrons à présent le second volume. Une 4e partie traite du milieu du N.T. Qumrân semble y drainer quasi tout l'intérêt. Le P. J. van der Ploeg notamment examine la composition littéraire de la « Règle de la Guerre » et y découvre deux phases et peut-être deux auteurs (pp. 13-19), tandis que R. E. Murphy compare le thème de « chair » dans les mss de la mer Morte et dans l'ép. aux Romains (pp. 60-76).

La 5e et dernière partie, comprenant 26 articles, est consacrée à l'exégèse et à la théologie du N.T. Le 4e évangile et saint Paul y obtiennent la part du lion. Sans oublier la comparaison révélatrice instituée par Dom J. Dupont entre Mt 5, 48 et Lc 6, 36 (pp. 150-162), citons l'hypothèse un peu aventureuse du P. M. E. Boismard à propos du « caractère adventice de Jn 12, 45-50 » (pp. 189-192), le commentaire de Jn 1, 13 par A. Houssiau (pp. 170-188), et surtout les vues pénétrantes du P. I. de la Potterie sur « La notion de témoignage dans saint Jean » (pp. 193-208) et celles, nuancées, du P. D. Mollat sur « Le semeion johannique » (pp. 209-218) ou du P. S. de Ausejo sur le concept de « chair » appliqué au Christ dans le 4e évangile (pp. 219-234). On n'oubliera pas davantage l'importante étude de R. Schnackenburg sur la conception johannique des sacrements (pp. 235-254) et l'aperçu historique que donne le P. F. M. Braun sur « Le 4e évangile dans l'Eglise du IIe siècle » (pp. 269-279). A propos de saint Paul, il convient de souligner la portée de l'article du P. S. Lyonnet pour une théologie de la justification : « La notion de justice de Dieu en Rm 3, 5 et l'exégèse paulinienne du 'Miserere' » (pp. 342-356) ainsi que l'intéressante note de Mgr L. Cerfaux à propos de « L'influence des 'Mystères' sur les ép. de saint Paul aux Colossiens et aux Ephésiens » (pp. 373-379). Parmi les études plus théologiques, épinglons : l'importance de la foi dans le N.T. (J. Duplacy, pp. 430-439) et la notion néotestamentaire d'« agapè » (C. Spicq, pp. 440-455).

En terminant, nous tenons à féliciter chaleureusement les éditeurs, qui furent en même temps les organisateurs et les animateurs infatigables de ce premier Congrès international catholique des Sciences bibliques. Les exégètes et les théologiens leur savent gré d'avoir mené à bien cette importante et opportune initiative, toute à l'honneur de l'Eglise et de l'Université de Louvain.

J. Radermakers, S. J.

Studia Evangelica. Papers presented to the International Congress on « The Four Gospels in 1957 » held at Christ Church, Oxford, 1957. Edit. K. Aland, F. L. Cross, J. Daniélou, H. Riesenfeld et W. C. van Unnik. Coll. Texte und Untersuchungen, 73. Berlin, Akademie-Verlag, 1959, 24 × 16 cm., xii-813 p. Prix : 88 marks.

Ce remarquable monument contient un choix de rapports présentés à Oxford, en septembre 1957, au Congrès international de Nouveau Testament, organisé par le dévoué professeur F. L. Cross. Ce congrès eut le succès qu'il méritait : près de 600 participants de diverses confessions s'y pressèrent pour exposer et échanger leurs idées sur un sujet bien actuel : « Les quatre évangiles en 1957 ». Il ne peut être question de résumer ici, ni même de citer chacun des 69 rapports que renferme ce volume. On se contentera d'indiquer les chapitres, en épinglant çà et là un titre plus important ou plus significatif.

L'Evangile est à la fois quadruple et un ; ce problème retient d'abord l'attention sous son triple aspect historique, théologique et pastoral. Relevons l'article du P. J. Daniélou sur le N.T. et la théologie de l'histoire (pp. 25-34), celui du Rév. A. M. Ramsey, archevêque de York, sur l'Evangile et les évangiles (pp. 35-42) et celui de H. Riesenfeld qui étudie les débuts de la tradition évangélique (pp. 43-65 ; cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 552 s.). Un second chapitre traite des problèmes posés par les Synoptiques : interrelation des évangiles, formes littéraires, thèmes, comparaisons. Plusieurs auteurs font apparaître le caractère conjectural de la « Formgeschichte » tel R. McL. Wilson réfléchissant sur les récits lucaniens de l'Enfance (pp. 235-253), d'autres posent la question de la « Traditionsgeschichte », comme Mgr A. Descamps interprétant Mt 5, 17-48 (pp. 156-173)

ou B. Reicke qui s'efforce de découvrir les sources du récit que fait Luc du grand voyage du Christ (pp. 206-216). Viennent ensuite les excellents rapports consacrés au 4e évangile : le rôle (J. A. T. Robinson, pp. 338-350) et l'intention (W. C. van Unnik, pp. 382-411) de son auteur, sa topographie (D. Mollat, pp. 321-328; R. D. Potter, pp. 329-337), ses grands thèmes comme la vie divine (A Feuillet, pp. 295-308), l'Eglise (E. Schweizer, pp. 363-381), la prière (A. Hamman, pp. 309-320) et surtout la contribution extrêmement riche et dense du P. I. de la Potterie — l'une des plus remarquées — sur « L'arrière-fond du thème johannique de vérité » (pp. 277-294).

Un 4e groupe comprend des études linguistiques ou littéraires, la plupart assez brèves, se cantonnant davantage à quelques versets ou à une parabole. Citons le rapport sur les sens du mot « servir » dans les évangiles (P. H. Boulton, pp. 415-422), sur la résurrection de Lazare (W. H. Cadman, pp. 423-434) et sur la multiplication des pains (H. Clavier, pp. 441-457). Parmi les articles étudiant les rapports entre évangiles et Judaïsme et constituant le 5e chapitre, nous ne pouvons oublier celui de D. Daube sur la prière de Jésus selon des modèles juifs (pp. 539-544), pas plus que l'étude de S. H. Hooke sur le symbolisme dans les manuscrits de la mer Morte (pp. 600-612) et celle de R. Schnackenburg sur l'attente des « prophètes » d'après le N.T. et les textes de Qumrân (pp. 622-639) dans la 6e section consacrée aux manuscrits du désert de Juda.

Au chap. VII, qui traite de liturgie, nous attirerons l'attention sur le rapport du P. J. P. Audet sur la forme et le contenu de l'Eucharistie au 1er siècle (pp. 643-662) et celui de R. D. Richardson sur la place de Luc dans la tradition eucharistique (pp. 663-675). Après une nouvelle section s'occupant d'exégèse patristique, où le P. J. Daniélou développe le thème de la session à la droite du Père (pp. 689-698), vient une 9e et dernière partie traitant de critique textuelle. K. Aland y définit d'heureuse manière la position actuelle de la critique textuelle du N.T. (pp. 717-731).

C'est surtout cet éminent professeur de Berlin, M. Kurt Aland, que nous tenons à remercier pour avoir proposé de publier dans la série des *Texte und Untersuchungen* ce monumental ouvrage, miroir de l'exégèse actuelle des évangiles et en même temps témoignage d'un œcuménisme vivant. J. Radermakers, S. J.

W. G. Kümmel. — *Das Neue Testament.* Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Coll. Orbis Academicus III, 3. Munich, K. Alber, 1958, 23 × 15 cm., VIII-597 p. Prix : 42,50 marks.

Le domaine de la recherche néotestamentaire ressemble à une forêt vierge pour qui s'y aventure, ignorant des pistes de l'histoire. Le livre de W. G. Kümmel nous offre une topographie détaillée du terrain, en se bornant surtout au protestantisme allemand et anglais. Au cours de 520 pages de texte dense et serré, mais suffisamment aéré, l'auteur nous entraîne à travers ce monde compliqué, ordonnant, illuminant tout. Sans négliger les détails, il procède par grandes questions, groupant, pour chaque problématique, les auteurs et les œuvres suivant un ordre chronologique, s'attachant à décrire les méthodes et à expliquer l'évolution des questions.

Désireux avant tout de scruter le problème critique moderne, l'auteur ne s'attarde ni à l'époque patristique et médiévale, ni même à la Réforme qu'il relègue en bloc dans la « préhistoire » : de Marcion à John Lightfoot (ch. I). Une nouvelle période s'ouvre (ch. II) sous les « impulsions décisives » de l'essor de la critique textuelle (R. Simon) et des idées rationalistes des déistes anglais (J. Locke). La fin du XVIIIe siècle (ch. III) voit l'étude du N.T. se détacher de celle de l'Ancien, tandis que se fondent les disciplines principales de la science néotestamentaire sous l'influence de J. S. Semler et J. D. Michaelis. L'élan est donné : travaux de critique littéraire amenant la question synoptique (G. E. Lessing, J. G. Herder), étude historique du christianisme primitif (H. R. Reimarus, H. E. G. Paulus), théologie biblique se dressant en face de la dogmatique (J. P. Gabler, W. M. L. de Wette), invention d'une herméneutique propre à l'exégèse (G. L. Bauer). Le ch. IV étudie longuement la révolution que déclenchent D. F. Strauss par son recours à la mythologie et F. C. Bauer par ses

constructions philosophiques, les tendances radicales de l'école de Tübingen dont la conception d'histoire se voit corrigée par A. Ritschl, puis les excès de l'interprétation historique (A. Harnack) enfermant dans un ghetto la primitive Eglise, tandis que la critique textuelle fait un nouveau bond. La vapeur alors se renverse; on a trop négligé les rapports du christianisme naissant avec son milieu ambiant (ch. V). Alors surgissent l'école eschatologique de J. Weiss et A. Schweitzer ranimant l'attente des Juifs, l'école de l'histoire des religions avec P. Wendland, R. Reitzenstein, H. Gunkel et W. Bousset réinterprétant les textes à partir des apocalypses du judaïsme tardif ou des mythes orientaux et hellénistiques, enfin la critique historique radicale de J. Wellhausen, W. Wrede, P. Wernle, W. Goguel, A. Loisy, dont les exagérations provoquent de nouveaux remous. Après la première guerre mondiale (ch. VI), les tendances acquises se poursuivent dans une recherche multiple : « méthode de l'histoire des formes » avec K. L. Schmidt et M. Dibelius, « l'histoire de la tradition » avec R. Bultmann, tandis que P. Billerbeck entreprend son commentaire et G. Kittel son dictionnaire théologique, que W. Bauer publie son vocabulaire, M. Lidzbarski et d'autres les écrits mandéens. En même temps, une nouvelle perspective se fait jour : « l'interprétation théologique » dont les coryphées se nomment K. Barth, R. Bultmann, E. Lohmeyer, accompagnés par C. H. Dodd et R. Otto pour l'eschatologie, F. Kattenbusch et K. L. Schmidt pour l'ecclésiologie. L'honneur de clôturer cette imposante série de grands noms revient à E. Hoskyns qui tente de réconcilier les tendances variées dans la théologie et la foi. Une brève conclusion : les études néotestamentaires semblent de plus en plus dominées par la préoccupation historique laquelle, au terme, se rend compte de son impuissance à éveiller la décision de foi qu'appelle la Parole de Dieu. Mais ce dépassement de la science dans l'intériorité de l'acte de foi fait-il encore partie de la recherche néotestamentaire? A ce moment, l'auteur s'arrête. Pourrait-il d'ailleurs développer un problème qui cherche, aujourd'hui encore, sa solution?

M. Kümmel nous procure ici un instrument de travail de première valeur. La chevauchée rapide que nous venons de faire à travers les titres de chapitres n'a pu en donner qu'une vague idée. On s'en rendra compte en consultant les chapitres de ce beau volume, mais aussi ses 35 pages de notes bourrées de détails bibliographiques, son appendice biographique résumant la vie et l'œuvre des 138 auteurs mentionnés, ses tables des noms cités et des matières traitées. Aussi nous plaisons-nous à remercier et à féliciter l'auteur, dans l'espoir que la Collection « *Orbis Academicus* » nous offrira bientôt l'étude parallèle qu'elle nous promet sur l'histoire de la recherche néotestamentaire catholique.

J. Radermakers, S. J.

Dom J. Dupont. — *Les Béatitudes*. T. I : Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes. Nouv. édit. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1958, 24 × 16 cm., 388 p. Prix : 300 frs broché; 350 frs relié.

On se réjouira de voir paraître cette nouvelle édition « entièrement refondue » du volume sur les Béatitudes dont l'accueil, voilà près de six ans (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 540), avait été largement favorable. L'auteur avoue avoir « remis son travail sur le métier » (p. 5), non point pour *défendre* ses conclusions précédentes, mais pour les remettre en question. En effet, si les résultats s'avèrent substantiellement identiques, bien que les sentiers de la recherche se soient multipliés et approfondis, c'est que la méthode, tout en se nuançant et en s'enrichissant, est restée fidèle à elle-même. Et quel grief sérieux pourrions-nous formuler contre une méthode soucieuse d'objectivité, s'attachant à analyser le texte et à remonter dans l'histoire de sa tradition jusqu'à son état premier?

L'auteur commence par « dégager son exposé de toute solution d'ensemble sur la question synoptique » (p. 35). Avant d'interroger les textes de Mt et de Lc sur la source qui les a engendrés, Dom Dupont entreprend, dans une 1re partie, l'analyse d'un ensemble plus vaste, le Sermon sur la montagne, essayant de surprendre dans l'intimité l'activité rédactionnelle des deux évangélistes. Une minutieuse enquête de près de 200 pages lui fait poser une source commune que Luc

suit d'assez près, en ajoutant certains développements et quelques *logia*, mais en omettant des détails spécifiquement juifs. Le travail de Matthieu se caractérise par ses insertions de matériaux empruntés à d'autres contextes, dans un but didactique. Tous deux obéissent cependant au même souci de fidélité au Seigneur. Les évangélistes sont aussi des catéchistes : « Il ne leur suffit pas de renseigner leurs lecteurs sur ce que le Maître a enseigné ; ils veulent faire entrer cet enseignement dans la vie. » (p. 204).

Une seconde partie examine et compare les textes parallèles des béatitudes. Les conclusions précédentes permettent de supposer quatre béatitudes initiales, les béatitudes propres à Mt et les malédictions de Lc appartenant au travail rédactionnel de leurs auteurs. En fin de compte, la version de Mt semble davantage reproduire le texte de base, tout en l'explicitant dans un sens spirituel et moral par l'insertion de compléments, tandis que la rédaction de Lc, assez libre à l'égard du vocabulaire, se défend d'amplifier sa source, sinon après l'avoir intégralement transmise, comme dans le cas des malédictions (cfr p. 344).

Au terme de « cette longue et laborieuse introduction littéraire » (p. 345), — où la rédaction primitive a triplé, passant de 90 à 300 pages — nous sommes certes préparés à la lecture du second tome où Dom Dupont nous promet de traiter la question exégétique et doctrinale. Il nous faut admettre, d'une manière générale, le sérieux et le bien-fondé des conclusions. Nous nous montrerions cependant plus réservé sur certains points de détail. Ainsi l'argumentation des pp. 223-227 ne nous paraît pas prouver que Lc 6, 22 ne soit pas l'explicitation d'un verset précédent, déjà dans la source, et dont on retrouve le parallèle en Mt 5, 10. De même, peut-on dire que les « païens » et les « publicains » de Mt 5, 46 s. constituent « les deux catégories 'd'ennemis' du Juif pieux », ou bien plutôt qu'ils entrent dans celle des étrangers, des gens avec lesquels on n'a pas de rapport, des « excommuniés » (cfr Mt 18, 17), ce qui affaiblirait la portée de l'explication de Lc 6, 34 donnée p. 193. Quant à l'hypothèse de l'addition des *vae* par Lc, il faut avouer qu'elle demeure, même après discussion, bien aléatoire. Regrettons enfin, dans l'introduction, certaines remarques peu courtoises à l'intention de maints contradicteurs : elles déparent, nous semble-t-il, un travail par ailleurs si remarquable.

Il nous reste à rendre hommage à la probité, au soin, à la rigueur avec lesquels Dom Dupont a mené son enquête. Aussi attendons-nous avec impatience la suite de son ouvrage. J. Radermakers, S. J.

La formation des évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte. Coll. Recherches Bibliques, II. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 22 × 14 cm., 224 p. Prix : 150 frs b.

Ce recueil constitue une importante contribution à la solution du problème synoptique. Il contient les rapports présentés aux VII^es^ Journées bibliques de Louvain (1955). Introduisant le sujet, J. Heuschen situe la question synoptique et la *Formgeschichte* dans le cadre de l'exégèse actuelle (pp. 11-23), puis Mgr L. Cerfaux examine les unités littéraires antérieures à la composition des évangiles synoptiques, témoins « d'une longue gestation de la matière évangélique » (pp. 24-33). Rejetant les « conjectures » de L. Vaganay et assouplissant l'hypothèse des deux sources, le P. J. Levie se préoccupe de rendre aux évangélistes leur personnalité d'écrivains que tend à « sous-évaluer » la critique des formes. Un dense et minutieux article : « Critique littéraire évangélique et évangile araméen de l'apôtre Matthieu » (pp. 34-69) résume sa position dans le débat. J. W. Doeve, au contraire, se fait l'éloquent avocat du « rôle de la tradition orale dans la composition des évangiles synoptiques » (pp. 70-85). Une subtile analyse de « L'épisode de l'enfant épileptique » (pp. 85-115) amène le P. X. Léon-Dufour à parler de « contacts littéraires » et de « milieux de formation » plutôt que de dépendance immédiate, tandis que le P. N. van Bohemen s'efforce de faire ressortir la personnalité de Marc dans le passage de « L'institution des Douze » (pp. 116-151). Mgr A. Descamps étudie le discours de Marc 9, 33-50 (pp. 152-177) à la lumière de l'histoire des formes et pose à la base un réseau complexe de *logia* du Christ. Un autre essai, fort éclairant, est tenté par W. C. van Un-

nik qui scrute la notion de « salut » dans les évangiles synoptiques (pp. 178-194), soulignant l'importance de l'évolution sémantique des thèmes pour la solution de notre problème. Poser la question de l'historicité des évangiles dans la perspective de la *Formgeschichte,* voilà le but de la contribution du P. J. Cambier (pp. 195-212) qui souligne le primat de l'étude de la tradition sur la méthode des formes littéraires. Une note de Mgr B. de Solages sur l'utilisation de sa synopse, aujourd'hui publiée, et une mise au point pratique des débats par le P. B. Rigaux clôturent cet excellent volume, instrument de travail indispensable et tremplin de réflexion pour tous ceux que préoccupe la critique néotestamentaire.

J. Radermakers, S. J.

L'Evangile de Jean. Etudes et Problèmes. Coll. Recherches Bibliques, III. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 22 × 14 cm., 260 p. Prix : 195 frs b. ou 1.800 frs fr.

Cet intéressant volume est l'écho fidèle des VIII^es^ Journées bibliques de Louvain (1956) qui avaient pour sujet le 4^e^ évangile. Après un bref avant-propos du P. F. M. Braun, président des Journées, Ph. M. Menoud présente un raccourci historique et bibliographique des « études johanniques de Bultmann à Barrett », c'est-à-dire au cours des dix dernières années (pp. 11-40). Le P. M. E. Boismard souligne ensuite l'« Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du 4^e^ évangile » (pp. 41-58) tandis que V. Martin introduit « Un nouveau codex de papyrus du 4^e^ évangile » (la table des matières porte : du 4^e^ siècle!) : le papyrus Bodmer II, dont il est l'éditeur (pp. 59-60). H. van den Bussche propose une manière nouvelle et séduisante de concevoir « La structure de Jean I-XII » (pp. 61-110) ; renonçant à torturer le texte ou à le schématiser et faisant appel à des critères simples et contrôlables, il distingue : une introduction, le témoignage du Baptiste (I, 19-51) ; la section des signes (II-IV) où Jésus révèle progressivement sa gloire ; la section des œuvres (V-X) où les miracles apparaissent comme œuvres du Père, manifestant l'incrédulité des Juifs ; la montée finale à Jérusalem (XI-XII) où la victoire de Jésus coïncide avec sa mort et l'aveuglement des Juifs. « Jésus et 'le Père' dans le 4^e^ évangile » : tel est le titre de l'étude fort suggestive de J. Giblet (pp. 111-130) qui nous introduit dans le mystère trinitaire à travers les formules johanniques exprimant l'agir, l'être du Christ, sa dépendance du Père et la réciprocité de leurs rapports. L'analyse nuancée de W. Grossouw sur « La glorification du Christ dans le 4^e^ évangile » (pp. 131-145) conclut au caractère eschatologique du concept johannique de gloire et à des influences juives, grecques et chrétiennes sur sa formation. Mgr L. Cerfaux montre comment « le logion johannique » des synoptiques doit être expliqué dans la tradition synoptique à laquelle il se rattache (pp. 147-159). Dans une éclairante contribution (pp. 161-177), le P. I. de la Potterie explique « L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jn 3, 6-9 » par l'idée johannique de l'eschatologie déjà réalisée dans le Christ et conjointement par l'efficacité propre du Christ demeurant en nous. Le P. F. M. Braun tente alors de reconstituer « L'arrière-fond du 4^e^ évangile » (pp. 179-196) où se mêlent judaïsme biblique et hellénisme religieux. Dans « L'évangile de Jean et la gnose » (pp. 197-208), G. Quispel est amené, par « l'évangile de vérité », à poser une prégnose juive au sein même du judaïsme. Citons encore l'étude comparative de Mgr J. Coppens sur « Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le 4^e^ évangile » (pp. 209-223) et celle d'A. Laurentin sur « Jean 17, 5 et la prédestination du Christ à la gloire chez S. Augustin et ses prédécesseurs » (pp. 225-248).

Tous ces travaux, dont plusieurs constituent des synthèses remarquables, ouvrent la voie vers « une compréhension du *Quatrième Evangile* vraiment conforme à sa riche complexité », pour reprendre les termes mêmes de la conclusion du P. Braun (p. 258).

J. Radermakers, S. J.

La secte de Qumrân et les origines du christianisme. Coll. Recherches Bibliques, IV. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 22 × 14 cm., 246 p. Prix : 180 frs b. ou 1.800 frs fr.

Les IX^es^ Journées bibliques de Louvain (septembre 1957), présidées par le P. J. van der Ploeg, avaient inscrit à leur programme la question de Qumrân. Le succès mérité qu'elles obtinrent se voit relayé aujourd'hui par l'accueil que nous faisons au recueil des communications qui y furent présentées. Celle du président, concernant « Le livre de la guerre » et déjà publiée dans les *Mélanges Robert*, est remplacée par un long article sur l'histoire de la bibliographie qumrânienne : « Six années d'études sur Qumrân » (pp. 11-84). Nous tenons à remercier son auteur qui nous guide ainsi à travers la littérature prolifique concernant les rouleaux de la mer Morte. Le P. G. Lambert présente ensuite, avec probité et précision, le manuscrit de la « Genèse apocryphe » (pp. 85-107) ; il le décrit, le résume, l'analyse, et le définit comme un *midrash*. La communication faite à Louvain par M^elle^ A. Jaubert sur « Le pays de Damas » ayant trouvé place, après refonte, dans la *Revue Biblique* (avril 1958), l'auteur nous livre ici le fruit de ses recherches sur le calendrier de Qumrân (pp. 113-120). L'article de A. S. van der Woude intitulé : « Le Maître de justice et les deux Messies de la communauté de Qumrân » (pp. 121-134) nous communique les résultats de la thèse soutenue par le jeune docteur à l'université de Groningue. Mgr Fr. Nötscher condense pour nous dans « Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân » (pp. 135-148) le livre — vraie théologie de Qumrân — qu'il a publié sous le même titre dans les *Bonner Biblische Beiträge* (1958). A la note complémentaire (pp. 109-112) jointe au rapport du P. Lambert, Mgr J. Coppens ajoute une synthèse vraiment suggestive de « La piété des psalmistes qumrâniens » (pp. 149-161) tandis que le P. D. Barthélemy compare la conception que se font de la sainteté les Esséniens et l'Evangile (pp. 203-216) en décrivant les étapes de la spiritualité de Qumrân. L'article de O. Betz sur « Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân et dans le Christianisme primitif » (pp. 162-202) ne figurait pas au programme des Journées bibliques ; il éclaire d'heureuse manière la conception néotestamentaire du culte. Tout en corrigeant les formes communautaires judaïques, l'Eglise primitive s'organise de façon parallèle aux communautés esséniennes : telle est la conclusion de J. Schmitt comparant « l'Eglise primitive et Qumrân » (pp. 217-231). C'est à Mgr L. Cerfaux que revient le mot de la fin : « Influence de Qumrân sur le N.T. » (pp. 233-244). D'un ton bonhomme, il invite les chercheurs à la prudence : une analogie n'équivaut pas à une influence, et des ressemblances frappantes ne doivent pas faire perdre de vue des divergences essentielles.

Cette petite synthèse sur Qumrân trouvera sa place dans la bibliothèque des intellectuels soucieux de s'informer auprès d'auteurs sûrs et compétents, dans un domaine envahi par une propagande tapageuse. Remercions les conférenciers d'avoir pleinement répondu à ce besoin. J. Radermakers, S. J.

MORALE ET PSYCHOLOGIE

M. Trémeau, O.P. — *Principes de morale chrétienne*. Paris, Lethielleux, 1959, 18 × 11 cm., 312 p. Prix : 900 frs.

Malgré son ambition modeste de ressourcer seulement « l'enseignement des manuels courants », ce bienfaisant ouvrage aboutit à un bel exposé équilibré de théologie morale fondamentale authentiquement chrétienne. Les premiers chapitres (1-5) énoncent les propriétés de la morale chrétienne. Théocentrique, surnaturelle, christocentrique, efficace et sacramentelle, elle est aussi à dominante eschatologique et suppose la conversion. Nous étudions ensuite (ch. 6-12) l'intégration dans cette morale chrétienne — grâce surtout à saint Augustin et à saint Thomas — de la philosophie chrétienne : finalité, béatitude, éléments de la moralité, liberté de l'acte moral, mérite de l'acte humain. Cette analyse du sujet est couronnée par celle du mérite surnaturel et de la grâce habituelle (ch. 13). Nous arrivons ainsi à la norme 1) philosophique, 2) surnaturelle de la moralité, ce qui nous introduit à la vertu et aux lois (ch. 14-16). Les chapitres suivants (17-24) sont consacrés à suivre la norme de moralité dans l'ordre de la Rédemption : loi nouvelle, désordre originel, grâce actuelle, vertus infuses théologales, surtout la charité et son règne. Deux exposés préparent l'application

pratique de ces principes : la prudence et la conscience (ch. 25-26). Enfin le péché (27) et la conclusion (28). Technique et limpide à la fois, la langue de l'auteur est toujours parfaitement accessible, sans dédaigner la chaleur. Compréhensive, sa pensée sait découvrir dans l'opinion adverse la part de vérité. Sans doute, on le sent prisonnier de certaines positions de son école. Mais on sent aussi que sa modération permettrait l'entente, n'étaient les mots qui, trop souvent, ont fixé pour longtemps les controverses passées. Pour formuler une morale chrétienne, où la charité soit « forme » et « reine » — et c'est la morale traditionnelle des Ecritures et des saints — une synthèse est nécessaire, devant laquelle, nous semble-t-il, l'auteur est encore arrêté : entre l'ontologique et le psychologique, l'affirmation de l'être par le savoir et l'affirmation du bien par l'amour-charité, la finalité-béatitude et la finalité-amour. L'acte de conscience est précisément le lieu de cette synthèse vivante. En ce point précis, saint Thomas a placé non seulement la raison pratique, mais encore, de nécessité, la syndérèse. Preuve que chez lui, la synthèse est faite, même si le siècle où il écrivait la réalisait trop dans le vécu, pour en exiger autant l'analyse. Nous voyons en cette synthèse la grande lumière thomiste capable de résoudre en pleine harmonie les problèmes de la vie bonne comme ceux de l'enseignement moral, ainsi que l'auteur nous fait l'honneur de le reconnaître pour notre exposé du probabilisme (p. 263). On voit en effet alors que, loin de s'opposer au devoir de perfection, l'optique probabiliste est la seule à maintenir, dans le sujet qui doute (et à y bien regarder, il doute à chaque pas) la dominance de l'amour, tout en lui évitant la crainte rigoriste. R. Carpentier, S. J.

H. Jone, O.M.Cap. — *Précis de théologie morale catholique.* Nouv. édit. Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1958, 22 × 16 cm., 592 p. Prix : 240 frs b. broché; 300 frs b. relié.

Cet ouvrage est bien connu et existe en plusieurs langues. Dans sa préface, l'auteur s'explique sur le but limité qu'il a en vue : il veut faciliter aux prêtres du ministère — et par conséquent aux étudiants en théologie — ainsi qu'aux laïcs plus attentifs à la vie chrétienne, « la réponse exacte à la question de savoir si tel acte est péché, ou même un péché grave ». On ne trouvera donc pas ici, sauf parfois de façon très résumée, la justification de la doctrine proposée; ni l'exposé qui serait plus vaste d'une morale positive du bien. Si cependant on se borne à l'objectif qu'on vient d'indiquer, « cela ne veut pas dire que le chrétien n'est pas obligé de viser plus haut, de tendre à la perfection ». La doctrine traditionnelle des manuels du même genre est présentée avec brièveté, clarté, en trois grandes parties : morale générale, les commandements de Dieu et de l'Eglise, avec le traité des peines ecclésiastiques, enfin les sacrements.
R. Carpentier, S. J.

K. Hörmann. — *Handbuch der christlichen Moral.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1958, 21 × 13 cm., 373 p. Prix : 96 S.

Ce manuel réussit à condenser, dans ses 370 pages, un enseignement sérieux, motivé et assez complet de la morale chrétienne. Dans sa première partie, les fondements de la moralité, il est fidèle à la finalité thomiste, qu'il élève par la révélation et décrit comme une route, un dynamisme, posant à tout moment le problème des applications de la loi à la situation. C'est la « conscience » qui, non seulement connaît les principes moraux, mais de plus, moyennant formation, les applique dans les circonstances concrètes et uniques. La seconde partie : la vie morale, est divisée en cinq sections : l'homme devant Dieu, l'homme comme personnalité morale, l'homme et la communauté, l'homme et son prochain, l'homme et la créature inconsciente. Les diverses vertus trouvent leur place sous ces secteurs concrets de l'agir. Les sacrements sont rattachés à la 1re partie, sauf le Mariage et l'Ordre, qui regardent le rapport de l'homme avec la communauté. Sans pénétrer dans le mystère de la moralité chrétienne jusqu'à l'âme de charité qui en fait l'unité essentielle, tout cet enseignement n'en est pas moins positif et surnaturel, abondamment appuyé sur l'Ecriture. Il rencontre les problèmes sous leur angle moderne. Avec ses biographies bien fournies, c'est un résumé de doctrine solide, pratique et vraiment chrétien. R. Carpentier, S. J.

L. Macali, O.F.M.Conv. — *Elementi di teologia morale per laici.* II. *Virtù cristiane individuali.* 1. *Rapporto cristiano con Dio.* 2. *Rapporto cristiano con se stessi.* Coll. Studio theologico per laici. Al Santo. Serie C. Testi maggiori, n. 2 et 3. Padoue, Basilica del Santo, 1959, 1960, 25 × 18 cm., XII-498 p. et X-534 p.

Ces deux volumes font suite aux « Principes » (1953). Le premier est consacré à la relation chrétienne avec Dieu, le second à la relation chrétienne de l'homme envers soi-même. Dans le premier, sont exposés la foi, l'espérance, l'amour, la religion, avec pour chaque vertu les actes qu'elle demande, les actes et vices qu'elle proscrit. Dans le second, la prudence, l'amour chrétien envers soi-même, la force, la tempérance, avec un chapitre sur les instincts, tendances, sentiments, enfin la chasteté. Ce ne sont là que les grandes divisions d'un ouvrage rempli d'érudition, muni d'abondantes notes et bibliographies, et dont la doctrine apparaît partout sagement traditionnelle, riche en aspects divers, pondérée dans ses jugements, chrétienne dans ses tendances et philosophiquement bien pensée. Au début, une introduction à la morale spéciale avait examiné les requêtes actuellement formulées pour un progrès de l'enseignement moral chrétien. Sans se prononcer, l'auteur paraît s'être inspiré de ces requêtes dans son œuvre. Il est probable qu'une systématisation plus parfaite de la morale dans le sens chrétien est possible. De toute façon, l'auteur a été très bien inspiré de ne renoncer dans son exposé ni à la tendance de la libre charité au maximum, ni à l'obligation stricte ou minimale que la charité exige toujours. R. Carpentier, S. J.

•

L. Berg. — *Sozialethik.* Coll. Handbuch der Moraltheologie, 9. Munich, M. Hueber, 1959, 21 × 15 cm., XII-249 p. Prix : 9,80 marks broché ; 11,80 marks relié ; en souscription : 8,80 marks et 10,60 marks.

Voici une importante contribution au développement et à l'approfondissement de la morale sociale. A mesure que passait le temps et que l'on se dégageait des préoccupations immédiates de la « question sociale » — celle du prolétariat ouvrier — apparaissait la nécessité d'une élaboration plus ample et plus systématique, la nécessité aussi de compléter les considérations du droit naturel à la lumière propre que la Révélation projette sur toute la vie humaine. Ce dernier besoin est ressenti de manière particulièrement vive depuis quelques années et la troisième partie du livre de L. Berg y répond mieux que ne l'avait fait quiconque jusqu'ici, du moins à notre connaissance.

Etudier la vie sociale à la lumière de l'être de Dieu, de son unité, de sa science, de sa volonté, de sa domination du monde, c'est vraiment remonter au premier principe de notre nature et de notre agir social, c'est leur conférer une élévation qui leur revient, mais qui est souvent méconnue même par les meilleurs auteurs. Quelle valeur ne prend pas, par exemple, la vertu de prudence — cette sagesse si nécessaire dans la complexité et la fluidité du social — lorsqu'elle est rapportée à la Providence divine?

La troisième partie du livre de L. Berg : « Die Sozialethik im Lichte der Weisheit » — après deux autres parties : « Die Sozialethik im Lichte der Intuition » et « Die wissenschaftliche Begründung der Sozialethik » — réalise ce travail.

Un dernier progrès, pourtant, reste à faire, car, jusqu'à ce point de son ouvrage, ce n'est guère que le Dieu des philosophes que l'auteur a considéré. A celui de Jésus-Christ, au Dieu Trine et Un, au Dieu Rédempteur, il consacre ses dernières pages.

Peut-être le lecteur, dans son avidité pour cette doctrine substantielle, éprouvera-t-il quelque impatience à lire les deux premières parties du livre qui présentent les principes généraux de l'éthique sociale à partir de l'intuition que nous avons de nos rapports avec les autres et à partir de l'étude de la nature humaine. Peut-être aussi trouvera-t-il bien courtes les pages consacrées à la présentation proprement théologique. Nous ne pourrions que l'approuver quant à ce dernier point, tout en lui faisant remarquer que L. Berg a entrepris ici une œuvre de

pionnier et mérite notre reconnaissance. Nous souhaitons pourtant qu'il pousse plus avant et développe une œuvre si utile. Quant à la partie philosophique, elle pourrait sans doute être abrégée; mais, elle contient quantité d'aperçus et de remarques qui dénotent une réflexion pénétrante, encore que passablement abstraite, sur le social. En recueillir les fruits mérite bien la « patience et longueur de temps » que recommandait le bon La Fontaine. C. Mertens, S. J.

H. Thielicke. — *Theologische Ethik.* Band I. *Dogmatische, Philosophische und Kontroverstheologische Grundlegung.* Band II. *Entfaltung.* Teil I. Teil II. *Ethik des Politischen.* Tubingue, Mohr, 1951-1955-1958, 23 × 16 cm., xv-740, xx-644, xxiii-787 p. Prix : 38, 33,40 et 38 marks broché; 42, 37,40 et 43 marks relié.

1. Cette « éthique théologique » entend rester fidèle à la théologie luthérienne, tout en se construisant en éthique distincte du dogme et intéressée, au delà de la vie personnelle, à l'« être au monde » sous toutes ses formes. A cela, il faut l'avouer, par sa doctrine de la « seule foi » qu'elle prolongea dans celle des deux cités décontactées, la pensée luthérienne n'est pas favorable. — Un grave obstacle actuel à un tel projet, c'est le « sécularisme ». Rationalisées, les valeurs de vie revendiquent l'autonomie. D'autre part, l'exégèse actuelle avec son « historicisme critique », comme aussi la signification propre acquise aujourd'hui par les réalités terrestres, tels le mariage et l'Etat, défendent à la théologie de retourner aux méthodes du passé, mais non, estime l'auteur, de conserver une éthique évangélique, où le fait de la « justification » demeure décisif. Il ne suffit pas, avec Barth, d'ignorer simplement « l'ordre naturel », que le sécularisme met en avant. Il faut en montrer l'inconsistance comme règle morale et le dépasser. La vraie éthique théologique se meut entre les deux éons : elle trouve exclusivement son terrain propre dans la tension eschatologique entre le temps qui passe et la lumière qui point.

Après ces vues préliminaires, nous abordons les grands principes de cette éthique, dont l'étude va poser aux théologiens luthériens de graves problèmes. Elle est divisée en deux parties principales. La première met en face de la justification « sola fide » l'exigence évangélique des « bonnes œuvres », avec sa double motivation : « produire de bons fruits » et « accomplir la volonté de Dieu ». Cette antinomie, l'auteur la résout en opposant radicalement d'une part l'« indicatif », la nouvelle créature, l'Evangile, — et d'autre part l'« impératif », la loi, dictée à l'homme dans les formules absolues du Sermon sur la montagne, et dont il ne peut s'acquitter. Il en résulte, dit l'auteur, que la personne humaine n'a pas d'autre réalité que sa « relation » à la Parole divine. Là est toute la justification. Cette position exige un dosage très nuancé de l'indicatif et de l'impératif, qui doit les laisser extérieurs l'un à l'autre, sans cependant rendre la loi et les devoirs inutiles, ce qui détruirait l'éthique. — Est-ce là une conception de la personne strictement « non-ontique »? L'auteur le croit. Et pourtant? Il y a, d'après ses affirmations, un homme mauvais, et ensuite — tel est le « prodige » de l'Evangile — une nouvelle « relation », qui s'appelle une « création nouvelle ». Si, pour expliquer le « *simul iustus et peccator* » de Luther, on remplace la métaphore du simple « revêtement », par une interprétation résolument existentielle, c'est bien, semble-t-il, qu'on introduit, entre l'ancienne « personne » et la nouvelle, une transformation *réelle*. Une « personne » nouvelle « selon l'esprit » a remplacé la personne « selon la chair » (v. p. ex. 442). Sauf erreur, il y a là, même si l'on insiste sur le caractère eschatologique du salut, une approche de la doctrine catholique, celle-ci affirmant la justification *réelle* (nouvelle créature), dans une nature qui reste portée au mal.

Ayant réaffirmé le principe de la justification « sola fide » malgré l'impératif de la loi, l'auteur consacre le reste du volume à l'examen de la loi elle-même et des antinomies difficiles qu'elle paraît bien devoir créer dans une éthique luthérienne. Nous étudions d'abord le problème de l'*imago Dei* originelle. Le catholicisme l'interprète comme une donnée ontologique et une règle — en tout cas le « droit naturel » — qui persévère en l'homme tombé et dans la société terrestre actuelle; tandis que l'auteur y voit une dignité perdue, qui n'a plus d'autre effet

que de permettre, pour ainsi dire, à Dieu, de nous « interpeller ». Ni la ressemblance originelle avec Dieu, ni l'imitation du Christ ne sont à entendre au sens moral d'un programme à réaliser, d'une « coopération » à apporter par l'homme. Comment construire alors une éthique? De nouveau, en refusant toute interprétation « ontique » de la personne ou de son élévation surnaturelle. A l'« ontisme » catholique, l'auteur oppose « la catégorie personnelle de la pensée », qui voit dans le sujet justifié uniquement son rapport existentiel à Dieu, dont il met en relief le caractère eschatologique. « Toute exacte affirmation de soi est question de foi; il en va de même de l'éthique. Et la foi est toujours eschatologique, ou bien elle n'est pas ». — Vient en second lieu le problème de la loi du point de vue du sujet : comment proposer une éthique au « servum arbitrium »? L'auteur critique la position catholique, assurément moins simpliste, qui affirme comme lui la primauté absolue de la grâce, mais de plus la réelle coopération de l'homme. Sa solution est toujours l'irréductibilité existentielle de la personne comme pur rapport à Dieu. — Enfin la loi est examinée dans les « instances normatives » du sujet, c'est-à-dire 1°) dans la « conscience », 2°) dans l'application de la loi au cas concret. La « conscience » ne peut être interprétée, dit l'auteur, comme la voix de Dieu, puisqu'elle est le signe même de la division intérieure de l'homme tombé. Par elle-même, elle se défend contre Dieu. Dans le Christ, elle prend le parti de Dieu et devient sa propre accusatrice, le Christ devenant son défenseur. En cette partie de son œuvre, l'auteur nous paraît renouveler contre les conceptions catholiques des accusations « primitivistes » qu'il veut éviter ailleurs. Les bonnes œuvres et le sacrifice eucharistique remplaceraient-ils vraiment, dans la pensée catholique, les manifestations de la charité fraternelle? Nous nous excusons de le dire, la description d'une conscience prétendûment soumise au « principe de quantité » ressemble beaucoup à une caricature. En écartant la « bonne conscience » au profit de la conscience « consolée » ou « pacifiée » dans la « seule foi », l'idéologie luthérienne (nous ne parlons nullement de la pratique des bons fidèles) ne risque-t-elle pas vraiment trop de saper les fondements *réels* — et par conséquent *complexes* — de l'honnêteté? Pour sauver l'éthique, l'auteur recourt à des exégèses assez torturées et, comme précédemment, à sa conception de la personne pure relation à Dieu. Le péché, ce serait alors, selon lui, cet effort orgueilleux de la conscience pour se libérer de la crainte et se juger bonne devant Dieu. Mais, n'est-ce pas là un travestissement des faits, qui masque à peine la lutte *désespérée* contre l'angoisse, saisissable dans l'inconscient du luthéranisme? Son éthique aurait donc comme but — et comme ressort — le devoir d'entretenir l'angoisse de la loi, pour « libérer » pleinement la « seule foi », et consoler la conscience dans le seul « Evangile ». C'est ici, pensons-nous, le centre de nos divergences. Et cependant la grande *loi* chrétienne est l'amour. Se pourrait-il bien que la loi d'amour soit formulée pour entretenir notre angoisse? « L'amour parfait chasse la crainte ». Or l'amour n'est-il pas l'âme de toutes les lois, comme de tous nos actes bons? — L'étude du cas concret nous ramène au droit naturel. Une critique impitoyable de l'acte humain et de la certitude de conscience cherche à démontrer que l'application d'un « droit naturel », spécialement celle du « *cuique suum* » est illusoire, et aboutit à une « altération » de la loi. La « situation » ne peut donc se résoudre que dans une foi, qui accepte de vivre, en toute sa rigueur, l'insolubilité de ce monde pécheur et jette totalement sa confiance dans la grâce de Dieu.

Par son effort pour repenser, d'une manière sincère et approfondie, les principes d'une éthique théologique, qui veut rester fidèle à Luther, même là où elle le corrige, cet ouvrage est captivant et enrichissant. Il se confronte sans cesse avec le « sécularisme », et surtout avec la théologie catholique. De cette confrontation, dont nous n'avons pu donner que les aspects principaux, il semble qu'on doive conclure à la difficulté insurmontable de l'entreprise : « Une éthique chrétienne est « *eine unmögliche Möglichkeit* » (203). Et pourtant l'auteur a tenté de résoudre ces difficultés. Pour quoi il a dû se livrer à de subtiles « *Mikro-Analysen* », dont nous le remercierons certes, mais dont il s'excuse dans sa préface auprès du lecteur non initié. En conclusion, qu'on nous permette de dire la réflexion qui nous est venue souvent à cette lecture; pour résoudre nombre de questions ainsi posées, et surtout pour les poser elles-mêmes conformément à la vérité divine, il suffirait, croyons-nous, d'éclairer « l'éthique théologique » par

la primauté existentielle de l'amour-charité, donnée centrale de la Révélation.

2. 3. — D'après ses principes fondamentaux, que nous venons de résumer, l'auteur en ces deux volumes va rechercher une éthique qui « libère le sujet de la loi ». C'est le premier volume qui permettra de comprendre des phrases comme celle-ci : « Celui qui se trouve sous la loi n'est pas le sujet de son agir, mais l'objet d'une volonté étrangère : c'est un fonctionnaire ». Il faut « que, libres de la loi, nous soyons enfants de Dieu et majeurs ». « L'éthique ne nous enseigne pas ce que nous devons faire, mais ce que nous avons le droit de faire. Elle mesure l'espace de la liberté ». Cependant, l'auteur admet une « objectivation », celle de l'amour, car l'amour, c'est la conformité à la volonté de Dieu. — Nous trouverons donc, dans ces deux volumes, le « développement » du problème éthique à travers les divers secteurs de la vie. D'abord, on étudie le thème général de la relation « moi et le monde », en y appliquant la notion de la « personne » exposée dans le volume fondamental. On passe ensuite à la « situation » c'est-à-dire aux « problèmes de conflits », que crée à chaque moment notre contact avec le monde, choses et hommes, individus et société. A cette situation, pivot de toute sa vision de l'éthique chrétienne, l'auteur va consacrer près de 300 pages. Il en critique de nouveau toute solution « objective », qu'il dénonce comme « éthique du compromis » et il défend longuement sa solution, que nous avons esquissée ci-dessus. Après quoi, la relation au monde est examinée dans ses divers domaines réels. Premier tome : Anthropologie, action de l'homme sur le monde, spécialement par le travail, message prophétique de l'Eglise à la société humaine et spécialement interprétation par l'Eglise de la situation historique : faute, châtiment et jugement. Le second tome entreprend l'exposé des secteurs supra-individuels de la vie, mais il ne propose encore, au cours de ses 764 pages de texte, que le domaine politique : la nature de l'Etat, comme communauté éthique et comme détenteur de la puissance; les « situations » créées par l'étatisation de la société humaine : la résistance à la violence et la guerre; enfin les relations de l'Eglise et de l'Etat, vues par les diverses théologies chrétiennes.

Nous ne pouvons entrer davantage dans le détail de ce vaste ensemble, dont nous redisons le très grand intérêt. Cette « éthique théologique », en un sens exclusivement « existentialiste » et « situationiste », semble bien représenter l'évolution extrême de l'héritage luthérien. Jamais sans doute une fidélité qui s'affirme absolue n'aura réussi à se distancer si totalement de l'original. De l'idée luthérienne, cette brillante synthèse découvre à la fois, et au maximum, la hauteur des aspirations et l'« irréalisme » des solutions. Encore une fois, nous croyons que la morale catholique du primat de l'amour peut synthétiser les aspirations chrétiennes à la « liberté des enfants », avec la soumission *réelle* à la « loi du Christ », indispensable au salut du monde. R. Carpentier, S. J.

W. Daim. — *Transvaluation de la psychanalyse. L'homme et l'absolu.* Paris, A. Michel, 1956, 20 × 13 cm., 430 p.

La psychanalyse freudienne n'aurait-elle pas négligé ou méconnu la donnée la plus profonde de l'affectivité humaine, l'affectivité « religieuse »? Au cours de sa pratique psychiatrique, l'auteur a constaté le caractère « absolu » que possède toujours l'objet des fixations infantiles, racines selon Freud des névroses. Il s'agit bien d'un « absolu *subjectif* », aussi différent de la reconnaissance adulte de « l'Absolu objectif », que la libido infantile de Freud est différente de l'amour adulte s'offrant enfin à son vrai objet. Daim a donc interprété phénoménologiquement la nature « religieuse » (au sens instinctif) des rapports de la personne névrosée à l'objet de sa fixation. Dès lors, il a dégagé au fond de l'instinctivité humaine une « sphère dans laquelle d'abord tout se passe pour elle de façon absolue ». C'est-à-dire que les objets des pulsions qui s'y trouvent revêtent aux yeux du sujet une valeur entièrement différente de celle d'objets relatifs. « L'Absolu (subjectif) — à tort, semble-t-il, la traduction a imprimé ici un A majuscule — est ce à quoi l'homme s'identifie absolument »..., il est « son seul bien précieux », son « trésor », « ce en quoi il a mis son cœur ». Or, l'Absolu *objectif* est Dieu. La capacité la plus centrale de la psychologie humaine — on ne parle ici que de sa trace dans l'affectivité inconsciente — est le pouvoir qu'elle possède de communiquer avec Dieu. Si alors une psychologie d'adulte s'est fixée

dans un absolu subjectif, l'Absolu objectif (présent implicitement, dit en effet la métaphysique, à tout « acte humain ») ne sera saisi que comme une valeur relative; et une source latente de conflit fondamental existe. Un « relatif » est érigé en absolu (subjectif) : Daim l'appelle donc, toujours sur le plan affectif, une « idole ». Toute fixation infantile naît ainsi fondamentalement d'une « idolification » qui affecte l'inconscient et peut, dans les circonstances de la névrose, désaxer toutes les pulsions, défigurer tous leurs objets, produire ainsi les divers symptômes névrotiques. Cette conception, ce livre l'explique en sept chapitres principaux. Parcourant ensuite tous les jalons de la théorie freudienne, l'auteur les compare à sa doctrine et montre comment les corriger, tout en gardant ce qu'ils ont de réellement expérimenté. La science, dit-il, progresse grâce à des observations nouvelles, qui ne viennent pas supprimer les observations bien faites antérieurement, mais leur impose une nouvelle synthèse plus compréhensive. La troisième partie expose dans les grandes lignes la technique de la psychothérapie. L'auteur se demande enfin si, après tout cela, il est encore un « psychanalyste ». Oui, il croit toujours justifier la définition de Freud; toutefois, en transposant l'accent principal — celui de la sexualité — qui pèse sur les positions freudiennes, il estime qu'il « transvalue » la psychanalyse, la complète, l'élève, en s'aidant d'une phénoménologie qui y intègre l'ensemble de la personnalité. Il ordonne ainsi les résultats acquis par Freud en un système qui reconnaît comme le plus grave conflit de l'affectivité humaine le désaccord dont elle souffre entre la réalité de l'Absolu objectif et le choix subjectif inconscient d'un autre absolu, choix que provoque la « démesure » (inconsciente) du moi. — Utilisant un vocabulaire « affectif » qui pourra provoquer les mêmes objections qu'autrefois le vocabulaire freudien — qu'on se rappelle l'indignation unanime de la pensée catholique, par exemple devant la « perversion » polymorphe attribuée au petit enfant —, cette interprétation de l'affectivité humaine révèle l'effort d'un esprit synthétique pour découvrir la source de la psychologie profonde au delà de la sphère sexuelle. « Toutes choses tendent vers Dieu », a écrit saint Thomas, non sans audace. Plus spécifiquement la personnalité humaine tend foncièrement à l'Absolu, et cette tendance, racine implicitement présente à son activité humaine et décelable à la conscience, marque aussi les pulsions les plus inconscientes qui, dès l'enfance, ne seront pas celles de l'animal. D'autre part, le péché originel, explication *révélée* de la situation *expérimentale* de l'homme actuel, n'est pas la simple privation de la grâce : il imprime ses traces dans la structure profonde de l'inconscient, il est, par exemple, à l'origine de notre dissociation intime, laquelle a rompu l'unité prévue *en fait* par le Créateur pour sa créature élevée à la vie de la grâce : « Je sens deux hommes en moi ». Sans le péché originel, nous ignorerions tout d'un complexe d'Œdipe ou d'autres « profondeurs » semblables. Aucune psychothérapie, objectera-t-on à l'auteur, ne saurait viser directement à une conversion au Christianisme, ni même seulement au déisme. Mais, pourrait-il répondre, estimer que la névrose a toujours comme élément le plus profond une fixation dans un absolu *subjectif*, ce n'est nullement identifier la santé psychique avec la sainteté. R. Carpentier, S. J.

Dr A. Stocker. — *De l'angoisse à la sérénité. Névrose, Perversion et santé de l'âme humaine.* Paris, Nouvelles éditions latines, 1960, 19 × 14 cm., 255 p.

Fidèle à son effort poursuivi en un nombre impressionnant d'ouvrages, le Docteur A. Stocker cherche en ce volume de synthèse, à embrayer les problèmes de l'angoisse et de la névrose sur une psychologie totale. « Névrose, maladie de la personne ». Qui ne l'admettra? Mais de quelle « personnalité » s'agit-il? Du réflexe angoissé, il faut passer, pour comprendre son origine et sa nature, à la personne humaine, à l'âme spirituelle, partout présente et efficace. « La névrose n'est pas une maladie, mais une histoire », une histoire d'homme. La structure ordonnée de la personne suppose la juste hiérarchie des trois paliers de son activité : aimer, connaître, sentir. Ce schéma permet de rappeler la figuration de la névrose par le va-et-vient angoissé des « masques » aberrants de la personnalité, et de décrire dans le détail concret les diverses aberrations coutumières, y compris celles de la sexualité. L'on passe alors à l'effort de reconstruction. Il y

a les étapes à franchir de l'enfance à l'âge adulte. Nous aboutissons ainsi à une vue complète de la structuration de la personne. Enfin de brefs et nerveux chapitres sur l'éducation, la thérapeutique et la guérison se clôturent sur un envoi résolument optimiste. Ce livre s'adresse moins aux spécialistes qu'au public intellectuel. Le lecteur qui saura se familiariser avec cet ouvrage entrera en possession d'une synthèse de psychologie pratique, qui aura l'avantage de ne pas privilégier les éléments d'instinctivité au dépens d'un véritable équilibre humain.

R. Carpentier, S. J.

LITURGIE

Liturgisch Woordenboek. Aflev. 1-3. 3 fasc. Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1958-1959-1960, 25 × 18 cm., VIII p., 960 col. Prix par fasc. 140 frs.

Ce Dictionnaire liturgique est le proche parent du Dictionnaire biblique et du Dictionnaire théologique publiés en néerlandais, avec les mêmes soins, par les mêmes éditeurs. Peut-être même celui-ci surpasse-t-il les deux autres. Le comité de rédaction, composé du P. Brinkhoff, O.F.M., de M. le Chanoine Laudy, O.Praem., de Dom Verheul, O.S.B. et du P. Vismans, O.P., a fait appel à près de 70 collaborateurs, hollandais et flamands pour la plupart, mais aussi d'autres pays. On n'a pas visé à la monographie scientifique et cependant les articles portent souvent la marque du spécialiste. Le sujet est traité en un style précis et dense, sur la base d'une documentation sérieuse; on présente un historique de la question et l'on en montre l'intérêt pastoral; une courte note bibliographique, où sont rapportés les ouvrages essentiels et les travaux les plus récents, complète cette information. Tout un jeu de renvois permet de garder à chaque article de raisonnables proportions et d'éviter les redites. Les trois livraisons déjà parues vont jusqu'au début de la lettre H; elles nous permettent d'apprécier la rapidité de la publication, ainsi que l'ampleur et l'équilibre de l'ensemble. Les préoccupations étroitement rubricales sont dépassées. Le lecteur qui parcourt ces colonnes constate avec joie qu'il n'est pas seulement question, dans ce Dictionnaire, des textes, objets, gestes, fêtes et fonctions liturgiques actuelles, mais aussi des grandes étapes de la vie de la liturgie dans l'Eglise et de leurs principaux artisans. Pour illustrer ce double intérêt porté à l'histoire de la liturgie et à son renouveau actuel, relevons quelques groupes d'articles consacrés : aux livres (art. *Boeken*) liturgiques (sacramentaires *Gélasien, Grégorien,* de *Gellone,* etc., art. *Brevier*); aux liturgies (*Africaine, Ambrosienne, Anglicane, Arménienne,* de *Braga,* des *Dominicains,* etc.); au mouvement liturgique dans les différents pays; aux centres de recherche ou de diffusion liturgique (*Affligem, Beuron, Chevetogne,* etc.); aux revues. Certains articles révèlent aussi l'intérêt nouveau porté à la Bible dans la liturgie (*Adam, Abraham, Eschatologie,* etc.), ainsi qu'à la participation (*Deelname*) de l'assemblée (*Gemeenschap*). On remarquera le groupe important d'articles consacrés au baptême (*Doopsel* et ses composés). Des tableaux schématiques ou comparatifs illustrent certains développements (sur les fêtes du *Christ,* sur la *Consécration*). Enfin, de courtes, mais bonnes notices renseignent sur les personnages anciens et modernes qui se sont illustrés dans la formation de la liturgie, sa science ou sa pastorale (du pape *Damase* à Dom *Beauduin,* en passant par *Alcuin, Assemani* et *Guéranger*). Les volumes en préparation nous promettent davantage encore. De belles photographies d'art sacré (*Abside, Autel, Basilique, Catacombes, Christ, Baptistère, Trinité, Epiphanie, Evangéliaire,* etc.) et quelques dessins d'un goût très sûr rehaussent encore la qualité de cette publication.

J. Bouvy, S. J.

Redécouverte du jeûne. Coll. Sagesse du corps. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 20 × 13 cm., 450 p. Prix : 12 N.F.

Pour trop de nos contemporains, le jeûne apparaît comme le résidu d'une ancienne discipline ecclésiastique en voie de disparition. Aussi est-ce à une véritable redé-

couverte de sa signification chrétienne que nous convient ces pages. Dans une première partie, nous sommes mis en face des données de la tradition et des sciences modernes : les PP. Régamey et Tonneau étudient l'Ecriture et les débuts du christianisme, l'âge d'or des Pères, la Tradition orientale et occidentale, puis enfin l'âge moderne; le Dr. Claudian examine le jeûne dans les civilisations « primitives » et les religions du passé, le P. Abd-el-Jalil nous expose la discipline de jeûne du Ramadan, le Dr. Trémolière présente les aspects physiologiques du jeûne et le Dr. Trillat nous apporte les données de la psychologie des profondeurs sur le même sujet. La seconde partie recueille un certain nombre de témoignages et de réflexions, qui vont des jeûnes de Gandhi et de ses disciples aux témoignages des prisonniers de la dernière guerre en passant par toute l'histoire chrétienne dans ses représentants les plus caractéristiques. Dans une troisième partie, le P. Régamey s'efforce de tirer les conclusions et de dégager les lignes selon lesquelles la recherche ultérieure, tant théorique que pratique, pourra s'orienter.

Quelque peu touffu — mais n'était-ce pas l'inévitable rançon d'une redécouverte qui tenait à loyalement nous présenter le problème dans toute son ampleur — ce riche ensemble fournira à tous les chrétiens l'occasion et le moyen de mieux comprendre ce qu'est le jeûne et la place qu'il doit tenir dans la vie chrétienne.

L. Renwart, S. J.

Ordo baptismi parvulorum. Malines, Dessain, 1959, 22 × 15 cm., 84 p. Prix : 120 à 225 frs selon la reliure.

Nouveau rituel belge latin-français (il existe aussi une édition latine-néerlandaise) pour le baptême des enfants. Le volume se présente extérieurement (cartonnage rouge et papier ivoire, mais de meilleure qualité) comme le Rituel du mariage paru en 1958 (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 645). La traduction et la disposition des textes ont été reprises, avec l'autorisation des éditions Mame, du Rituel bilingue autorisé en 1947 par la S. Congrégation des Rites pour les diocèses de France. Signalons pourtant quelques améliorations. a) Chaque forme particulière de célébration est introduite par un bref rappel en latin des prescriptions canoniques et des objets liturgiques à prévoir. b) L'enfant et sa famille sont accueillis au porche de l'église (rite semblable à celui du nouveau rituel du mariage). c) Un encart sur papier fort donne quatre commentaires liturgiques que le célébrant peut lire ou dont il peut s'inspirer pour expliquer la cérémonie. Ils se placeront : 1) au moment de l'accueil, après la salutation *Pax vobis*; 2) à la porte du baptistère, avant la récitation du Symbole; 3) après l'entrée dans le baptistère; 4) avant le souhait de paix final, sous forme de la courte allocution traditionnelle aux parents, aux parrain et marraine, à l'assistance. On recommande avec raison de ne pas interrompre la cérémonie à d'autres moments. Pourtant, et ceci est un progrès sur le Rituel de France, les prières qui doivent être dites en latin sont introduites en français par une très brève monition du célébrant, qui en livre le sens général. Tel est le cas des exorcismes et des prières d'onction. On invite en français le parrain à réciter le Symbole et le Pater. Un détail encore : l'imposition de la main *sur* la tête de l'enfant se fait entre l'invitation à la prière et l'oraison pendant laquelle le ministre garde la main étendue. Le chapitre II comprend deux sections : le baptême privé en cas d'urgence et les cérémonies complémentaires. Le chapitre III est une nouveauté : une forme plus solennelle d'administration du sacrement en présence de la communauté paroissiale. On suggère de la célébrer au moins une fois l'an, au temps de l'Epiphanie ou au temps pascal, avec l'assistance d'un diacre. Les rites du catéchuménat ont lieu au seuil de l'église; de la récitation du Symbole à la première onction on se tient *ante cancellos presbyterii*; le reste se passe dans le chœur. Toute l'assemblée récite le *Credo* et le *Pater*. La cérémonie est suivie de la récitation d'une prière litanique en français et se termine par une oraison et le renvoi, à moins que la messe ne suive. On ne peut nier la valeur pastorale d'une telle célébration en paroisse surtout à une époque où l'on a pris l'habitude des baptêmes en série dans les maternités encombrées. Dans le Supplément, on trouvera : 1) la formule de consécration de l'enfant baptisé à la Sainte Vierge, à réciter *par les parents*; 2) le rituel du baptême solennel d'enfants ou d'*adultes* au cours de la

Vigile pascale, les rites préparatoires au sacrement ayant été accomplis le matin du samedi; 3) la rénovation des vœux du baptême par l'assemblée au cours de la Vigile pascale. Il reste à souhaiter que les pasteurs usent de toutes les ressources que leur offre ce nouveau Rituel pour mieux faire saisir la portée d'un si grand sacrement. J. Bouvy, S. J.

A. Stenzel, S. J. — *Die Taufe.* Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. Coll. Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens, Bd VII-VIII. Innsbruck, F. Rauch, 1958, 22 × 14 cm., 319 p. Prix : $. 6.20.

L'introduction de la langue vernaculaire dans le rituel rend de plus en plus nécessaire la catéchèse du sacrement de baptême et l'explication des rites. C'est en vue de cette tâche pastorale, dans laquelle il n'entre pas directement, que le le P. Stenzel, professeur à Francfort, a entrepris ce travail de haute valeur scientifique, analogue à celui que le P. Jungmann nous a donné sur la messe. Il ne s'agit pas d'une théologie du baptême, ni même d'une histoire de cette théologie, mais d'une étude de la genèse et de l'évolution des cérémonies liturgiques qui ont entouré, depuis les origines, la collation de ce sacrement. Partant des données scripturaires, principalement des Actes des Apôtres, le P. Stenzel nous montre comment le rite d'eau est lié, dès les débuts, à la confession de foi dans le Christ et la Trinité, sans que la formule baptismale soit encore fixée. Dans les temps postapostoliques, les témoignages sont rares (Justin, Tertullien); la triple profession de foi, qui suit la triple interrogation, se présente concrètement comme un pacte, une alliance avec Dieu, que scelle la triple immersion. L'A. montre bien ici l'influence du judaïsme, avec sa doctrine des deux voies (attestée également par la secte de Qumrân) qui, dans le baptême chrétien, prend la forme de la renonciation à Satan et de l'engagement pour le Christ. Cette doctrine a plus profondément marqué le baptême chrétien que ne l'ont fait les mystères hellénistiques et fut même un des éléments de la lutte antignostique. Avec la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, l'imposition des mains, les exorcismes, les onctions, l'exsufflation et l'insufflation apparaissent comme les parties essentielles d'un rituel bien déterminé. Vers les années 200, s'institue en Orient le catéchuménat, dans le but de faire face aux sectes aberrantes qui s'organisaient en écoles. L'A. en étudie la durée, la division en classes et la discipline de l'arcane frappant les trois sacrements de l'initiation, ainsi que le Symbole (en relation au baptême) et le Pater (en relation à l'Eucharistie). On suit alors l'évolution des cérémonies en Occident, où s'ajoutent des rites propres tels que l'Ephpheta, le lavement des pieds (sauf à Rome), le don du sel; l'Afrique, l'Espagne et la Gaule apportent des témoignages complémentaires. Utilisant ensuite, sans se ranger toujours à leurs conclusions, les travaux de M. Chavasse sur le sacramentaire gélasien et de Mgr Andrieu sur les *Ordines Romani*, le P. Stenzel s'attache plus particulièrement au rite des scrutins, à leur nature (ensemble d'exorcismes et non examen sur les connaissances religieuses du candidat), à leur date (dimanches ou jours de semaine) et à leur nombre (trois, puis sept). De l'époque carolingienne datent les derniers développements de la liturgie baptismale. Elle se fixera dans le pontifical et le rituel en une cérémonie où les rites préparatoires et la collation du sacrement se suivent sans la moindre interruption. S'appuyant enfin sur les conclusions auxquelles l'ont conduit ses recherches historiques, le P. Stenzel analyse l'*Ordo* actuel du baptême des enfants et celui des adultes pour suggérer d'opportunes réformes. Livre important, comme on le voit, qui mériterait d'être traduit, car sa langue, très riche, ne pèche pas toujours par excès de clarté. J. Bouvy, S. J.

A. Adam. — *Firmung und Seelsorge.* Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1959, 21 × 15 cm., 262 p. Prix : 19,50 marks.

Les difficultés rencontrées dans la pastorale de la confirmation viennent en

bonne partie d'une théologie encore peu élaborée de ce second sacrement de l'initiation chrétienne. Aux études qui ont paru ces dernières années sur les noms et les rites de la confirmation, sa pratique dans l'histoire de l'Eglise, sa doctrine chez les Pères d'Orient et d'Occident, l'ouvrage d'Adolf Adam ajoute une contribution appréciable, que l'on ne pourra pas négliger. En particulier, les renseignements que l'A. a puisés dans les synodes provinciaux et diocésains des derniers siècles sont d'un vif intérêt pour l'histoire de la collation de ce sacrement. On ne trouvera pas dans ce livre une description des rites. L'A. traite de cinq questions d'intérêt avant tout pastoral, mais où il apparaît clairement qu'une doctrine théologique, en voie d'élaboration, peut seule les résoudre. 1) La signification de la confirmation. A bon droit, A. voit en elle « le sacrement du don plénier de l'Esprit et de la maturité surnaturelle » (p. 250) qui achève le don de la vie reçue au baptême. La Tradition a explicité ce sens global en de multiples directions; mettre exclusivement l'accent sur un de ses effets particuliers au détriment des autres et de la signification d'ensemble serait engager la pastorale sur de fausses pistes (sacrement de l'Action Catholique, ordination pour le sacrifice spirituel, etc.). 2) L'âge de la confirmation et 3) la préparation au sacrement. Ces deux questions sont intimement liées. L'idéal, conforme à la tradition, serait de confirmer avant la première communion, pourvu que l'on puisse assurer longtemps encore la formation chrétienne. L'A. insiste justement sur la catéchèse préparatoire qui devrait être centrée sur le Saint-Esprit et l'entrée en relation personnelle avec lui. 4) Le rôle du parrain (nécessité et sens de cette relation de parrainage à laquelle le parrain lui-même devrait être initié!). 5) La collation du sacrement et les éléments de la célébration. A ce propos, l'A. rapporte les six explications du fameux soufflet qu'il a trouvées dans son enquête historique. On sait qu'il n'apparaît pas avant Durand de Mende (XIII[e] s.). On ne lira pas sans sourire l'explication retenue par l'auteur (appuyée d'ailleurs par des textes) : on donnait une gifle à l'enfant pour qu'il se souvienne bien d'avoir déjà reçu le sacrement et ne soit pas tenté de se présenter une seconde fois dans l'espoir de se voir à nouveau comblé de cadeaux par le parrain! Quoi qu'il en soit de ce détail (et de ce rite que l'on verrait plus volontiers reprendre sa forme primitive du baiser de paix, comme l'atteste la liturgie d'Hippolyte), l'ouvrage est extrêmement bien documenté et plus nuancé dans ses suggestions pastorales que ne l'indiquent ces quelques lignes. On peut en souhaiter une traduction.

J. Bouvy, S. J.

A. Raes, S. J. — *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient.* Coll. Irénikon. Editions de Chevetogne, 1959, 22 × 14 cm., 200 p. Prix : 108 frs.

En contraste avec la sobriété et, mises à part les lectures de la messe pour les époux et la bénédiction nuptiale, l'aspect essentiellement contractuel du rituel romain, les liturgies orientales du mariage nous surprennent par la profusion de leurs rites, l'ampleur (et la longueur) de leurs cérémonies, la richesse de leurs symboles et l'abondance de leurs lectures bibliques et de leurs prières. Il faut savoir gré au P. Raes de nous les avoir présentées et rendues accessibles en traduction française avec l'aide de quelques collaborateurs : liturgies copte et byzantine (trad. Dom E. Lanne), arménienne (trad. Dom B. Mercier), syrienne et maronite (trad. M. J. M. Sauget) et chaldéenne. Relevons la présence d'un très beau rituel des fiançailles, inexistant dans le rituel romain actuel, alors que nous cherchons à rendre à cette promesse de consentement son caractère sacré. Rites bien orientaux que ceux de la bénédiction du vêtement et du couronnement attestés par presque toutes ces liturgies. Le rite des anneaux fournit l'occasion de longs développements à partir du thème biblique de l'Alliance qui culmine dans les noces du Christ et de son Eglise. Les mariages des patriarches sont évoqués en raison de leur fécondité miraculeuse et de leur préfiguration de la maternité divine de Marie. Chaque liturgie a son caractère particulier; toutes livrent une belle doctrine de la spiritualité du mariage qui mériterait d'être connue en Occident. Ce volume est d'ailleurs le premier d'une collection dans laquelle les Pères Bénédictins de Chevetogne se proposent de faire paraître les rituels orientaux des autres sacrements.

J. Bouvy, S. J.

N. EDELBY. — *Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles.* Beyrouth, Edit. du Renouveau, 1960, 17 × 11 cm,, XVI-973 p.

Ce « premier missel complet de rite byzantin paru en langue française » rend accessible à de nombreux fidèles la liturgie commune aux neuf dixièmes des chrétiens, orthodoxes et catholiques, de rite oriental. Il est l'œuvre d'un moine basilien devenu l'intime collaborateur de S. B. Maximos IV, Patriarche grec — melkite — catholique d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem.

Celui-ci a voulu définir lui-même et sanctionner de sa haute autorité la signification et la portée du *Liturgicon* du P. Néophyte Edelby. Il a voulu « en revoir par lui-même le manuscrit ». Il ne se contente pas de l'approuver, il déclare « cette nouvelle version fidèle à l'original grec ». Il en « autorise officiellement l'usage pour la célébration liturgique dans les limites et selon les prescriptions de notre Eglise byzantine ». ... « Ceux à qui il est particulièrement destiné : prêtres, religieux, religieuses et laïques d'Occident *qui se mettent au service de notre Orient chrétien* (nous nous permettons de souligner) ou qui s'intéressent à lui, sauront gré à l'auteur de les avoir *aidés* à mieux prier et à *vivre* intensément (nous soulignons derechef) la belle liturgie byzantine qu'ils s'étaient contentés jusqu'ici d'admirer, faute d'initiation et des manuels nécessaires ».

La préface précise comment ce missel rendra possible une liturgie quotidienne moins monotone et plus communautaire. Elle rappelle l'histoire de sa composition et les nombreuses collaborations qui la rendirent possible — en particulier celle du Frère Maurice Pousset, des Petits Frères de Jésus, sans oublier les illustrations de notre compatriote, Jean-Pierre Ghysels, et l'Imprimerie Catholique de Beyrouth, responsable de l'élégance, du soin, de la clarté d'une typographie digne de la beauté des textes et de leur traduction.

Cette œuvre fera date dans la vie liturgique de l'Eglise (l'édition arabe sort de presse, l'édition anglaise est déjà parue, l'édition allemande est sous presse). Il est impossible de calculer l'aide qu'elle apportera à l'effort de « prière dans et pour l'unité » qu'ont à faire tous les chrétiens d'Occident et d'Orient, en filiale et fraternelle communauté d'Eglise.

En voici, sommairement, le contenu. Notions de liturgie, — le cycle des jours de la semaine et le cycle des huit semaines, — le temporal commençant par les dix semaines du Triode qui préparent à Pâques et s'achèvent par la période du Pentécostaire, — l'Ordinaire de la Messe ou « sainte et divine liturgie de notre père parmi les saints, Jean Chrysostome », suivie des variantes de la liturgie de saint Basile le Grand et de la liturgie (quadragésimale) des présanctifiés, — le cycle annuel des fêtes fixes ou ménologe, commençant le premier septembre.

Aux 16 pages du vocabulaire des termes liturgiques qui achève le missel, on aimerait voir ajouter, dans une prochaine édition, la liste chronologique et alphabétique des fêtes du ménologe, et peut-être, comme dans le missel du P. Feder, celle des textes scripturaires qu'on trouve dans les épîtres et les évangiles des deux cycles, temporal et sanctoral. A. Hayen, S. J.

Les Heures du Jour. Bréviaire français. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 14 × 10 cm., 1188 p. Prix : 460 frs.

Primitivement destiné à l'usage exclusif des Petits Frères et des Petites Sœurs de Jésus, ce diurnal est le fruit d'un long travail et de huit années d'expérience quotidienne. Il sera singulièrement utile, cependant, « aux chrétiens et aux mouvements désireux de prier en communion avec la prière liturgique officielle de l'Eglise ». Il ne se recommande pas moins vivement, remarque *Paroisse et Liturgie*, « aux congrégations religieuses (et aux instituts séculiers) soucieuses de retrouver une prière profonde et belle à la fois ». Nous nous bornerons ici à une sommaire énumération de ce qu'on y trouvera. Dans l'*introduction*, des indications sobres, mais précises, sur le sens de l'office, prière de l'Eglise, et sur la manière pratique de le réciter, d'après la réforme du 23 mars 1955. A compléter par les précieuses notes proposées progressivement, tout au long du temporal, par les schémas d'offices, etc., en appendice, ... et par un minimum d'exer-

cice. Après l'« ordinaire », le psautier : d'abord les psaumes des heures du jour, puis ceux des matines (on trouvera l'office complet de Noël et des trois derniers jours de la semaine sainte). La traduction de F. Leroy, Léon-Noël, Patrice de la Tour du Pin a voulu être fidèle, rythmée, simple, euphonique, en vue de la psalmodie en commun (une note, à chaque psaume, en suggère le sens général). Mêmes qualités de la traduction des hymnes. Celle des capitules, antiennes et oraisons est le plus souvent empruntée au Missel quotidien des fidèles. Heureuse innovation, et qui peut être encore améliorée : à chaque jour du temporal, une lecture substantielle de l'Ancien Testament (traduction de la Bible de Jérusalem). Aux six jours de l'Octave de Pâques s'ajoute à ces textes une référence à un passage du Nouveau Testament. Pourquoi ne pas les étendre à tous les jours de l'année? Les 18 pages du vocabulaire biblique, etc., ont été extrêmement soignées. Elles méritent lecture et même méditation.

Elégante, claire, facile à lire, la présentation de ce mince volume de 1200 pages constitue plus qu'une réussite. Le seul défaut de ce « livre d'heures » est son prix relativement élevé. A. Hayen, S. J.

A. Pons. — *Droit ecclésiastique et musique sacrée.* Tome I : *Des origines à la réforme de saint Grégoire le Grand.* Saint-Maurice, Edit. Saint-Augustin, 1958, 24 × 17 cm., 192 p. Prix : 10,50 frs.

L'organisation du culte n'a jamais été laissée à la simple improvisation des fidèles. L'Eglise est intervenue d'autorité en ce domaine et a donc peu à peu créé une législation. Etudier l'évolution de ce droit ecclésiastique en matière de liturgie est l'intention de l'A. Dans un premier volume, il montre le fondement scripturaire du droit de légiférer en musique sacrée et les manifestations concrètes de l'activité liturgique jusqu'à S. Grégoire le Grand. En exposant sa première partie, l'A. se laisse visiblement trop conduire par le procédé dogmatique périmé qui consiste à prendre des textes bibliques consonnants avec ce que l'on veut prouver, pour les utiliser à titre de « fontes ». C'est Dieu même qui a dicté à Moïse les détails de l'organisation liturgique « avec toutes les précisions qu'exige un texte de loi qui veut être scrupuleusement appliqué » (p. 20). Donc la musique sacrée a une législation de droit divin, que le Christ est venu, d'ailleurs, perfectionner comme le reste de la Loi (p. 32). « S. Paul doit être considéré comme l'organisateur de la liturgie chrétienne en général et du chant en particulier » (p. 34). « Les successeurs des apôtres, les Pères, les Conciles, les évêques, ne feront que développer et appliquer les prescriptions divines » (p. 41). Ainsi l'A. a confondu sa matière éminemment historique et mobile avec une thèse de manuel dogmatique. Dans la seconde partie se trouvent réunis les témoignages patristiques jusqu'à S. Grégoire. L'A. les a sériés de la façon suivante : témoignages sur le fait de chanter, sur les textes, sur les formes d'exécution, sur la discrimination entre musique profane et musique religieuse, sur les chantres et les écoles. Les textes cités sont très intéressants et leur nombre prouve le grand travail de compilation auquel l'A. s'est livré. Mais ils auraient dû être davantage critiqués. On nous dit, par exemple, que les témoignages de Philon (sur les Thérapeutes) et de Pline le Jeune (*carmen dicere secum invicem*) « indiquent, on ne peut mieux, l'adoption intégrale de la liturgie juive, et par voie de conséquence, du psautier, par les chrétiens » (p. 84). En étudiant les *hymnes* et les *cantiques*, il aurait fallu faire une étude approfondie du sens précis de ces termes dans la liturgie primitive. Ces déficiences diminuent la valeur de l'ouvrage. L'absence d'Index des textes cités le rend de consultation difficile.
C. Dumont, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

M. Guarducci. — *I graffiti sotto la confessione di san Pietro in Vaticano.* 3 vols, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1958, 29 × 23 cm., XII-535, 480 et 227 p., 258, 32 ill., 61 reprod., 4 plans. Prix : 35.000 lires.

En 1951, une publication luxueuse des Editions Vaticanes présenta au monde savant les principaux résultats des fouilles entreprises sous la basilique S. Pierre, autour de l'emplacement désigné par la tradition comme étant celui du tombeau du Prince des Apôtres. Seul le domaine épigraphique avait été exclu de cette publication. En attendant l'ouvrage valable, fruit d'un repérage systématique et d'un déchiffrement patient de toutes les inscriptions, on se borna à enregistrer quelques premières constatations. Celles-ci, on le sait, avaient été plutôt décevantes et contrastaient péniblement avec la moisson abondante de textes pétriniens récoltés jadis aux catacombes de S. Sébastien. Depuis lors des précisions et des mises au point parurent dans divers ouvrages, chroniques et articles. Tout cela n'était que du provisoire. L'analyse épigraphique détaillée des inscriptions avoisinant la « memoria » de saint Pierre avait été confiée à une archéologue de renom dont la compétence paléographique faisait autorité, M^lle^ M. Guarducci. Il fallait attendre son verdict.

Le résultat de ses recherches se trouve désormais publié en un nouvel ouvrage en 3 volumes, dont la présentation, pour être un peu moins luxueuse que celle des « *Esplorazioni* », n'en constitue pas moins une œuvre de premier plan réalisée de façon à défier les siècles. Réussira-t-elle dans la même mesure à défier toutes critiques? Il faut le lui souhaiter, même si l'on se défend mal contre un certain scepticisme basé sur de trop nombreux précédents. Il est notoire, en effet, que les interprétations archéologiques recueillent bien rarement l'adhésion unanime des « compétences ». L'importance du sujet et le caractère forcément hypothétique de découvertes reposant sur une interprétation cryptographique risquent bien de faire de cet ouvrage un « signum cui contradicetur ».

En fait, l'auteur s'est trouvée placée devant la tâche la plus surhumaine de sa vie. Outre quelques inscriptions plus anciennes (2^e^ moitié du II^e^ siècle) figurant sur le « mur rouge » et sur le mausolée *R*, il lui fallut déchiffrer l'enchevêtrement inextricable de graffiti figurant sur la face nord du « mur *g* », datant de l'époque 290-315 et ne contenant à première vue que des noms propres et des souhaits de félicité éternelle. Elle commença par piétiner — on le ferait à moins — jusqu'au jour où elle découvrit la clef qui lui permit d'entrer de plain-pied dans tout le système : toutes ces inscriptions, outre leur sens obvie, relèvent aussi d'une « ingénieuse cryptographie spirituelle des anciens chrétiens », laquelle comprend trois éléments principaux : l'attribution d'une « valeur mystique » à certaines lettres ou groupes de lettres; l'emploi de ligatures unissant plusieurs lettres pour leur conférer une signification ésotérique; la transformation ou la combinaison de certaines lettres dans un même but. De nombreux sondages montrèrent que pas mal d'inscriptions paléochrétiennes déjà connues et restées jusqu'ici énigmatiques employaient, elles aussi, de tels artifices de cryptographie. Cet emploi paraît avoir été à la mode surtout à Rome depuis le II^e^ jusqu'au VI^e^ siècle. Il s'explique par diverses considérations psychologiques et utilitaires : amour de l'artifice, propension au mystère, désir d'exprimer beaucoup sur une surface restreinte, essai de voiler aux regards profanes les secrets de la religion. Mais nulle part le recours à cet artifice ne fut aussi fréquent que sur le « mur *g* » des fouilles vaticanes. L'auteur en conclut que ces inscriptions ne furent pas faites par les simples fidèles, mais par un personnel spécialisé, expert à manier ce langage ésotérique, les gardiens du « martyrion », dont l'existence, prouvée en 355, peut avoir remonté même avant l'érection de la basilique constantinienne.

Techniquement, l'auteur expose comme suit les résultats de ses découvertes : les deux volumes de texte contiennent successivement : a) l'énumération critique de tout ce qui fut publié jusqu'ici sur l'épigraphie des fouilles vaticanes; b) l'examen d'un grand nombre de documents d'épigraphie cryptographique démontrant l'emploi fréquent de « lettres mystiques » et autres artifices du langage ésotérique; c) la description méticuleuse et l'interprétation de 58 groupes de graffiti du «mur *g* » (380 pages); d) l'examen des inscriptions du « mur rouge » (mention de la présence de saint Pierre) et du mausolée *R*; e) diverses particularités concernant chaque inscription du « mur *g* » : dimensions, « contenu spirituel » qu'elle exprime clandestinement et associations graphiques qu'elle utilise. Enfin le 3^e^ volume renferme 61 planches photographiques, des tableaux d'assemblage et plusieurs index.

Comme bien l'on pense, les dimensions restreintes d'une recension ne nous

permettent pas d'exposer les résultats obtenus par cette « découverte ». On connaissait déjà la signification mystique de certains caractères : **alpha, oméga, tau,** IHS, monogramme constantinien. L'auteur élargit considérablement ce champ d'interprétation et découvre un sens spirituel à une vingtaine de lettres de l'alphabet, à leurs divers assemblages, à leur rapprochement au moyen de ligatures (fût-ce avec des lettres d'inscriptions préexistantes) et aux combinaisons parfois étranges constituées par plusieurs lettres formant un seul signe (serait-ce là l'origine du « Bene Valete », bien connu en diplomatique pontificale?). Elle put constituer ainsi tout un dictionnaire ésotérique qui lui permit de déchiffrer dans les graffiti du Vatican non seulement un nombre considérablement accru de souhaits de félicité éternelle, mais des cryptogrammes trinitaires, christologiques, marials et pétriniens. Ainsi l'inscription n° 46 « APRA IA » contiendrait, d'après l'auteur, les enseignements spirituels suivants : « augurio di vita eterna, triplice acclamazione di vittoria, resurrezione, pace (pax), augurio del Paradiso, salute, Trinità divina, Cristo-vita seconda Persona della Trinità, nome di un altro defunto (Kono?), sigla di vittoria, passaggio dalla morte alla vita, unione di Cristo-vita con Maria e Pietro, augurio di vicinanza a Pietro(?), gruppo delle parole *lux dux sa(lus)*. » La présence fréquente d'allusions à la Sainte Vierge (18 fois) et à saint Pierre (28 fois) retiendra tout spécialement l'attention. Parmi les sigles pétriniens on notera surtout l'étrange cryptogramme en forme de clef verticale résultant de la combinaison d'un P et d'un E majuscules.

Que penser de toutes ces découvertes? Sans verser dans un enthousiasme inconsidéré ni dans un scepticisme fanatique, le lecteur prudent attendra les réactions que cet ouvrage ne manquera pas de provoquer parmi les compétences en archéologie. Jusqu'ici rien n'a paru à notre connaissance dans les organes qualifiés. Cependant, dès maintenant, force lui sera de reconnaître l'importance de ces trois gros volumes recouverts de toile bleu-ciel et d'admirer l'ingéniosité dont leur auteur a fait preuve. Il se rappellera peut-être que le déchiffrement des hiéroglyphes et autres écritures anciennes résulta souvent d'un éclair de génie. Mais que le génie ne fut pas toujours le propre de tous ces éclairs. L'auteur elle-même ne présente plusieurs de ses lectures que comme des conjectures. Son édition, on ne peut plus soignée, permettra à tous les spécialistes de juger sur pièces et de décider s'il y a lieu de se rallier aux interprétations ingénieuses de l'auteur. R. Mols, S. J.

Ch. Jh. Colomb. — *Au souffle de l'esprit.* II. *Histoire de l'Eglise.* L'enseignement religieux des préadolescents. Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 21 × 14 cm., IV-139 p.

Les 17 chapitres de ce manuel d'histoire de l'Eglise sont divisés chacun en trois sections. La première, intitulée « vue d'ensemble », n'est guère plus qu'un résumé très sommaire. Toute l'histoire de l'Eglise est racontée en 383 lignes. C'est évidemment un record de concision. La deuxième, baptisée « textes et récits », groupe un certain nombre d'extraits d'auteurs anciens et d'historiens modernes. C'est un florilège de lectures historiques accompagnées d'un commentaire explicatif. Le choix est bon, surtout centré sur la personnalité et l'œuvre des grands saints. La troisième section s'appelle « activités ». En fait, il s'agit presque toujours d'un questionnaire destiné à mieux faire comprendre la portée de la leçon précédente. Ainsi, p. ex. : « A quelles paroles ou actions de Notre Seigneur vous font penser sainte Bernadette, Thérèse de Lisieux, Don Bosco, le Curé d'Ars, le Père Chevrier? » ; « Montrez comment le père Jogues, saint François-Xavier, les pères jésuites du Paraguay et de Chine ont suivi les conseils de saint Paul ». « Si la civilisation européenne, occidentale, était détruite, pensez-vous que l'Eglise disparaitrait? ». Parfois aussi on suggère aux élèves d'aller visiter tel couvent, tel lieu de pèlerinage, telle ville d'art. Le manuel est destiné à la formation des « préadolescents ». Nous ne le voyons guère entrer dans le cadre d'un enseignement d'humanités. Mais il pourra faire beaucoup de bien aux élèves des écoles moyennes, professionnelles, techniques, en leur apprenant à connaître le véritable visage d'une Eglise dont ils ignorent à peu près tout. R. Mols, S. J.

J. Zeiller. — *La Croix conquiert le monde.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ s., 73. Paris, Fayard, 1960, 19 × 14 cm., 121 p. Prix : 3,50 NF.

J.-R. Palanque. — *De Constantin à Charlemagne à travers le chaos barbare.* Même Coll., 74. Ibidem, 1959, 122 p. Prix : 350 frs.

Deux volumes d'une collection dont les tomes paraissent actuellement au rythme d'environ 20 à 30 par an. Ceux-ci inaugurent la série consacrée à l'histoire de l'Eglise. Evidemment, il est impossible de raconter, en quelque deux cents pages, huit siècles d'histoire en fournissant beaucoup de détails, de discussions critiques et de récits circonstanciés. A titre de comparaison : à la même période, l'ouvrage de Daniel-Rops accorde six fois plus de pages d'une typographie bien plus serrée. Le but de la collection est de présenter un récit suivi d'une large tranche de l'histoire de l'Eglise exposant l'enchaînement des événements dans leurs grandes lignes et englobant tout l'essentiel. Permettre au lecteur de survoler toute une époque en deux ou trois heures de lecture et lui garantir la valeur de l'exposé grâce au choix de collaborateurs dont le nom à lui seul est une garantie. Les deux volumes que voici répondent admirablement à ce programme. M. Zeiller a eu l'heureuse idée d'ajouter à chacun de ses cinq chapitres expositifs une série de lectures historiques montrant comment les chrétiens des trois premiers siècles vivaient, priaient et mouraient. Placé devant l'éclatement du cadre événementiel du monde antique. M. Palanque donne un exposé d'une clarté remarquable qu'il répartit judicieusement en trois grandes divisions : chrétienté impériale, barbare, carolingienne. Comme initiation d'ensemble, il serait bien difficile de faire mieux que ces deux volumes. R. Mols, S. J.

N. M. Denis-Boulet. — *Le calendrier chrétien.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 112. Paris, A. Fayard, 19 × 14 cm., 126 p. Prix : 350 frs.

Répertoire universellement usité, le calendrier est en fait très peu connu. Son histoire pénètre à la fois dans les arcanes des systèmes chronologiques, de la transmission des textes et du développement des liturgies. C'est un livre scellé pour la moyenne des chrétiens qui s'en remettent aveuglément à ceux qui ont confectionné leurs cartabelles. L'excellente synthèse que voici permettra à ceux qui le désirent de s'initier à cette question, moins compliquée qu'elle n'en a l'air. Il n'est pas dit qu'ils retiendront grand-chose des mystères du nombre d'or, des épactes, des indictions et des lettres dominicales. Mais ils apprendront pourquoi notre année liturgique comprend à la fois un temporal mobile et un sanctoral fixe; ils comprendront mieux le lien historique entre la fête de Pâques et la célébration du dimanche; ils verront en quoi notre calendrier a hérité du calendrier juif et du calendrier romain, comment il s'est enrichi et perfectionné; ils feront connaissance avec ce livre, si peu connu hors des chapitres et des couvents, dénommé martyrologe; ils apprendront comment l'année liturgique s'est accrue d'éléments nouveaux : origine du carême, des quatre-temps, de l'avent, introduction de nouvelles fêtes, hypertrophie graduelle du sanctoral; ils apprendront comment ce calendrier, ainsi que l'ère chrétienne, furent adoptés peu à peu par la quasi-totalité du monde entier. Enfin dans un dernier chapitre intitulé « perspectives d'avenir », l'auteur aborde le problème de la réforme du calendrier et de la fixation de la date de Pâques. Les éléments principaux de la question et la manière dont elle se présente à l'heure actuelle sont expliqués très clairement. Un schéma très suggestif montre comment l'année pourrait être divisée, d'après le projet de la World Calendar Association, et comment aurait lieu la combinaison des mois et des semaines. Et l'auteur suggère que Noël pourrait être considéré comme le 365^e^ jour de l'an, intercalé entre le dimanche 24 et le lundi 26 décembre. Pour tous ceux qui s'intéressent à ces divers problèmes, une excellente initiation. R. Mols, S. J.

G. Schreiber. — *Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes.* Coll. Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 11. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1959, 24 × 17 cm., 283 p. Prix : 23 marks.

Faire de chacun des jours de la semaine et de leur enchaînement l'objet d'une étude historique, voilà qui n'est pas banal. Dans notre monde mécanisé et de plus en plus standardisé, tous les jours de la semaine tendent à s'aligner sur un patron uniforme. C'est un des signes qui dénotent combien ce monde a perdu son âme. Mais l'héritage du passé nous montre les jours de la semaine encore très individualisés. Jadis ils l'étaient encore davantage. L'auteur a osé s'aventurer dans ce domaine historique encore très peu exploré, très difficile d'ailleurs à prospecter, car il s'agit de recueillir et d'amasser une grande quantité d'indications que les sources ne fournissent habituellement que « per transennam ». Domaine qui se situe aux confins de l'histoire du culte et de la liturgie, de l'histoire du folklore et des us et coutumes populaires... C'est là que les jours de la semaine se présentent avec leurs caractéristiques et leurs traits particuliers. L'auteur passe en revue chacun des jours, du dimanche au samedi. Il étudie, non une semaine privilégiée, mais n'importe quelle semaine, la semaine « ordinaire ». Il fournit une accumulation de détails qu'il compare lui-même à un travail de mosaïque et qu'il regroupe sous certains traits généraux. Sans parler du dimanche dont les caractéristiques sont longuement décrites, quatre jours de la semaine se présentent avec une coloration très prononcée : le lundi placé sous le signe des défunts, le jeudi eucharistique, le vendredi sacrificiel et le samedi marial. Le mardi et le mercredi sont les parents pauvres, mais dans une mesure toute relative : leur étude occupe quand même plus de 25 pages. L'auteur lui-même sait que son travail n'est pas exhaustif. C'est à peine plus qu'un travail d'approche. Divers recueils de coutumes, de statuts synodaux, d'ouvrages de piété, ont été consultés. L'enquête a atteint surtout, comme prévu, les pays de langue allemande. Les Eglises de France et d'Orient ont fourni plus d'un détail, mais leurs trésors sont loin d'être épuisés. C'est plus vrai encore pour l'Espagne, l'Italie. Quant aux Pays-Bas, aux Iles Britanniques, aux Pays Scandinaves et au Portugal, c'est à peine s'ils furent effleurés, et des pays de mission il ne semble pas y avoir trace. Toutefois, à titre de premier essai, c'est un ouvrage original qui entr'ouvre une porte vers un aspect pratiquement ignoré du passé religieux de de nos populations chrétiennes. R. Mols, S. J.

L. Voelkl. — *Der Kaiser Konstantin.* Munich, Prestel-Verlag, 1957, 24 × 19 cm., 297 p., 92 reprod., 1 carte. Prix : 29,50 marks.

Ouvrage qui se classe hors de pair, tant par son contenu que par sa présentation. Biographie exhaustive de celui qui fut longtemps appelé le premier empereur romain chrétien. Récit présenté sous forme d'annales, chaque année étant désignée par le ou les groupes consulaires en exercice. Ce fractionnement chronologique empêche parfois de suivre le développement d'une même question, mais il permet de mieux suivre la succession réelle des événements. Reprenant la formule des annales de jadis, le sommaire des événements de chaque année est reproduit dans la marge. Le récit est fait de première main. Les notes rassemblées à la fin du volume mentionnent très clairement pour chaque question différente les sources ou les ouvrages de référence à consulter. Souvent les passages principaux sont reproduits textuellement ou traduits ; ainsi pour le labarum, pour l'édit de Milan, pour la construction de la basilique vaticane, etc. La bibliographie est rangée elle aussi par année de parution. Elle débute avec deux ouvrages parus au XVIII[e] siècle ; elle continue par une trentaine de mentions datant du siècle suivant et devient exhaustive pour les travaux parus au cours des dernières années. L'auteur est bien au fait de tous les problèmes critiques ; il expose clairement l'état actuel de toutes les questions controversées. Il se base non seule-

ment sur les sources documentaires, mais encore sur les inscriptions et les monnaies. La suite enchevêtrée des événements qui ont conduit l'Empire de la tétrarchie dioclétienne aux débuts de la nouvelle Rome du Bosphore se dégage avec clarté. L'évolution religieuse personnelle de l'empereur, le développement du christianisme durant les vingt-cinq premières années de sa liberté protégée, les transformations légales et sociales inspirées par la foi nouvelle, autant de points qui se trouvent traités ici sur la base de toutes les sources disponibles. L'ouvrage serait déjà parfait, si sa présentation de premier choix n'en faisait de plus un superbe album illustré de 92 splendides reproductions en hors-texte, imprimé de façon impeccable sur un papier capable de défier les siècles. Il marque une borne milliaire dans l'histoire des études constantiniennes. R. Mols, S. J.

J. de Giano, Th. d'Eccleston et Salimbene d'Adam. — *Sur les routes d'Europe au XIII^e siècle. Chroniques.* Edit. M.-Th. Laureilhe. Paris, Edit. Franciscaines, 1959, 23 × 16 cm., 232 p. Prix : 15 NF.

Dès leur fondation, les Frères Mineurs ont compté nombre de grands voyageurs devant l'Eternel. Trois d'entre les plus anciens, qui sillonnèrent des routes d'Europe, dans l'Allemagne de Frédéric II et la France de saint Louis, ont laissé dans leurs Chroniques les récits de leurs déplacements. Frère Jourdain de Giano raconta en 1262 les allées et venues des premiers Franciscains venus s'établir en Allemagne. Frère Thomas d'Eccleston écrivit vers la même époque une narration analogue, mais plus détaillée, concernant l'Angleterre. Fra Salimbene, dans sa chronique bien connue, raconte deux voyages qu'il fit en France et en Provence en 1247 et 1249. Les trois ouvrages furent écrits en latin. Ils se trouvent, pour la première fois, traduits en français. Documents très intéressants, non seulement pour l'histoire monastique, mais encore pour l'histoire générale du XIII^e siècle. Ils renferment maints détails révélateurs sur les itinéraires, les us et coutumes, les façons de vivre et de se nourrir, les mentalités, les aléas de toutes sortes auxquels s'exposaient les voyageurs. Ainsi, Salimbene nous apprend que, sur les huit custodies franciscaines de France, quatre étaient peuplées de buveurs de bière, quatre de buveurs de vin. Giano raconte la peur maladive qu'il avait eue d'être envoyé en Allemagne et comment il parvenait à mendier son pain sans connaître plus de dix mots d'allemand. Eccleston donne la liste des 140 Frères Mineurs ayant enseigné à Oxford et à Cambridge. Excellente traduction, réalisation posthume d'un souhait formulé par le grand connaisseur des choses franciscaines que fut Alexandre Masseron. R. Mols, S. J.

R. Foreville. — *Le jubilé de saint Thomas Becket. Du XIII^e au XV^e siècle (1220-1470).* Etudes et documents. Coll. Bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études, 6^e section. Paris, Sevpen, 1958, 23 × 14 cm., XVIII-242 p.

Le pèlerinage en l'honneur de S. Thomas Becket est bien connu par les *Canterbury Tales* de Chaucer. Ce qui l'est moins, c'est l'acte pontifical qui, en instituant un Jubilé doté d'une indulgence considérée comme plénière, donna une extension particulière à ce grand mouvement de piété célèbre durant tout le moyen âge. L'A. fournit à ce sujet une documentation scientifique rigoureusement établie, dans un travail vraiment remarquable, très étudié et fort approfondi, qui intéresse le théologien autant que l'historien. M^me F. relate d'abord les différentes dates du Jubilé depuis son origine en 1220, sous Etienne Langton, jusqu'à sa cinquième célébration en 1420. Puis, après un bref rappel de l'histoire et de la doctrine des indulgences et du Jubilé en général, elle s'efforce de préciser quelle espèce d'indulgence fut liée aux festivités de Canterbury. Avant la cinquième célébration, la tradition n'est pas sûre; l'assimilation explicite du Jubilé à une indulgence plénière n'a pu être faite sans doute avant 1370. Pour le cinquième Jubilé, nous possédons un document découvert par l'A.; c'est un traité, composé probablement en 1420, et qui veut, tout en décrivant les fêtes

jubilaires de cette année, prouver que l'indulgence concédée par Honorius III en 1220 était bien une indulgence plénière. L'A. replace ce traité dans son milieu historique (ce qui nous vaut quelques détails intéressants sur la théorie des indulgences dans l'Angleterre des Lollards et de Wyclif), puis relate en terminant la situation au sixième et dernier Jubilé, celui de 1470, doté d'une indulgence plénière par un acte pontifical qui ne laisse pas toutefois de susciter quelque doute. Dans la seconde partie de son livre, M^me^ F. édite des documents dont le principal est le texte *in extenso* du traité signalé ci-dessus, publié selon toutes les exigences de la critique. Le tout est complété par les tableaux chronologiques et les index détaillés. C. Dumont, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Hagiographie

J. Chabannes. — *Saint Antoine de Padoue*. Paris, A. Fayard, 1960, 18 × 11 cm., 286 p. Prix : 9,50 N.F. — L'auteur met en œuvre les travaux critiques des historiens récents d'Antoine pour présenter au public cultivé un tableau animé de la vie du grand thaumaturge (1192-1231). Cette vie a été, en un sens, fort mouvementée. Dans sa patrie, à Lisbonne — il est Portugais de naissance — au temps de ses « années augustines », il a vu d'âpres luttes religieuses, il a été le témoin des horreurs du schisme. Devenu franciscain, il s'est un jour révélé grand orateur, il a mérité le titre de « Marteau des hérétiques » par ses prédications en France pour ramener à l'Eglise les Albigeois. Et dans ses dernières années, c'est dans sa famille religieuse même qu'il a dû « ramener à la raison » le frère Elie, qui compromettait l'unité de l'Ordre. L'auteur est un romancier. On devine bien que son récit n'aura rien de traînant. — E. D.

Y. Chabas. — *Prudentissime Frère Thomas d'Aquin (1225-1274). Sa vie, Son œuvre*. Paris, La Colombe, 1959, 21 × 14 cm., 173 p. Prix : 850 frs. — Livre limpide, pittoresque et de très agréable lecture (M^lle^ Y. Chabas nous a déjà donné « Le portrait de la jeune fille » et « Les deux visages de l'amour »). Il s'ouvre par une citation du missel, qui se trouve au second nocturne de la fête de saint Thomas. Il se termine en rappelant très justement qu'« une conclusion qui s'écarte des premiers principes est nécessairement fausse : l'Eglise n'entend pas autre chose quand elle rappelle à ses théologiens le danger qu'il y a pour la pensée à s'écarter du thomisme ». — A. H.

Mgr Cristiani. — *Saint Jean de la Croix*. Prince de la mystique (1542-1591). Paris, Edit. France-Empire, 1960, 20 × 13 cm., 317 p. — La biographie du saint n'a nul besoin d'être romancée pour être dramatique. Encore faut-il l'information, la sûreté doctrinale et le talent de l'auteur pour renouveler le sujet et réussir le passionnant récit que goûteront des lecteurs de milieux bien divers. Les chapitres consacrés à la doctrine sanjuaniste resteront, malgré un effort déclaré de vulgarisation, moins assimilables à un si large public. Au demeurant l'essentiel de ce message s'enseigne tout au long d'une existence prodigieusement lumineuse autant que mouvementée. — L. R.

J. Danemarie. — *Le bienheureux Pierre Favre premier jésuite français*. Coll. Vies exaltantes. Paris, Letouzey et Ané, 1960, 18 × 12 cm., 164 p. — On lira d'une traite la belle et rapide histoire de l'humble Savoyard devenu prêtre et puis associé à Ignace de Loyola dans la fondation de la Compagnie de Jésus. Appuyée sur une documentation sérieuse, cette biographie évoque tout à la fois et avec une égale fidélité l'intense activité du héros — dix années de missions à travers l'Europe, de courses et de luttes, surtout dans l'Allemagne en pleine crise religieuse — et les réactions de son âme candide, frémissante et pleine de Dieu. Ce livre ne fait point double emploi avec celui du P. G. Guitton qui présente surtout, en extraits du journal spirituel de Favre, sa physionomie intérieure. — L. R.

D. Pezzoli. — *Saint Robert Bellarmin*. Autobiographie, opuscules, exhortations familières. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960,

17 × 12 cm., 191 p. Prix : 51 frs. — Bien connu comme controversiste, saint Bellarmin se signale parmi les écrivains spirituels par quelques opuscules de piété. Le présent recueil en rassemble des extraits heureusement choisis, avec des fragments d'exhortations familières et quelques pages de l'autobiographie du saint. Le style de la traduction est très alerte. L'introduction réussit à merveille à donner un aperçu complet et suggestif de la vie si attachante de l'auteur. — L. R.

I. Van Houtryve, O.S.B. — *Sainte Jeanne de Chantal.* Déposition au procès de béatification de François de Sales. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960, 17 × 12 cm., 203 p. Prix : 57 frs. — Nos contemporains aiment retourner aux sources. Et en hagiographie, quoi de plus attachant que le témoignage d'une âme sainte sur elle-même ou sur un autre ami de Dieu? On saura gré au R. P. Dom Idesbald de publier à nouveau, avec un rajeunissement discret de la langue, la déposition de sainte Jeanne de Chantal au procès de béatification de saint François de Sales. On appréciera particulièrement l'introduction brève et si dense. — L. R.

M. Marduel. — *L'âme ardente de sainte Chantal.* Coll. Présence du Catholicisme. Paris, Téqui, 1955, 18 × 11 cm., 240 p. Prix : 750 frs. — Ce beau livre raconte et étudie les fortes vertus de la sainte et l'évolution de son ardente personnalité, aux prises avec les épreuves et les grâces de ses missions successives. A chaque moment, nous entendons la voix aussi ferme que douce du saint évêque de Genève qui, sans remplacer l'Esprit, dirige cette évolution vers le plein épanouissement. Livre riche de doctrine, à conseiller spécialement aux laïques. On y trouvera, au vif de la correspondance mutuelle qui s'échange, toute la spiritualité complémentaire des deux fondateurs de la Visitation. — R. C.

Yv. Estienne. — *Sur la route... avec le Curé d'Ars.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1959, 19 × 14 cm., 288 p. — « Sur la route avec le Curé d'Ars ». On se doute bien qu'il ne s'agit pas d'une promenade d'agrément où l'on n'aurait qu'à admirer de beaux paysages. On est avec le saint Curé un peu comme les disciples d'Emmaüs avec le compagnon mystérieux qui s'était joint à eux. On l'écoute. M^elle^ Estienne a recueilli son enseignement bien authentique tel que nous le possédons aujourd'hui; elle l'expose, utilisant les documents qui s'en inspirent, le précisent ou même l'interprètent : consignes épiscopales, réflexions de prêtres, de laïques, suggestions dictées par les circonstances. « Il importe, dit-elle, de se demander ce que le prêtre d'aujourd'hui peut faire à son exemple ». A ses confrères dans le sacerdoce le saint Curé apprend à éviter les excès qui compromettent l'équilibre de la vie, l'ivresse « de compagnonnages humains dans une liberté désordonnée », il redit le souci qu'ils doivent avoir de l'instruction religieuse par la prédication et le catéchisme, de la vie chrétienne par la pratique des sacrements, et il y a dans le livre des détails bien dignes d'intérêt sur le sacrement de pénitence. Les devoirs des laïques ne sont pas omis. Le patron des curés du monde entier était un réaliste, il a été aussi un précurseur; on s'en rendra facilement compte en lisant ce beau livre. — E. D.

M. Drouzy, O.P. — *La double vocation de sainte Thérèse de Lisieux.* Coll. Etudes religieuses, 743. Bruxelles, Pensée catholique, 1959, 19 × 13 cm., 94 p. — La première de ces deux vocations, c'est la sainteté personnelle à laquelle s'élève Thérèse en se dégageant de pas mal de préjugés de son époque et de son milieu. Cette sainteté s'exprime dans la petite voie ou la voie d'enfance, vraie doctrine spirituelle qui donne une grande portée aux simples faits de la vie. La seconde vocation, c'est l'esprit apostolique de la sainte, qui lui a mérité le titre de patronne principale des missions, à l'égal de saint François-Xavier. On croirait volontiers que le développement de cette double vocation a été non seulement parallèle, mais simultané. En fait, c'est plus tard que la sainte a vu et, en quelque sorte, senti la misère des pécheurs, pour lesquels elle a eu à endurer de redoutables épreuves. De bien beaux textes, bien commentés, marquent les étapes de ce développement. — E. D.

G. Gorrée. — *Au-delà du Père de Foucauld. Le Père Peyriguère. Vie et écrits*

spirituels. Coll. Spiritualité. Paris, Edit. du Centurion, 1960, 19 × 14 cm., 160 p., 8 illustr. Prix : 6,15 N.F. — Tous ceux qu'attire — et à bon droit — l'idéal de « moine-missionnaire » proposé par le P. de Foucauld, verront ici comment se vit un tel idéal. Anecdotes, citations, écrits spirituels, présentent en vive lumière la figure de celui qui voulut être la prière des Berbères à Dieu, en même temps que la charité de Dieu pour les Berbères. Livre d'ardeur et d'intériorité, qui pourra faire beaucoup de bien, non seulement aux contemplatifs, mais à tous. — J. M.

Enseignement religieux et pédagogie

R. P. Journet, O.P. — *La messe des enfants*. Illustr. de Chantal Masnou. Paris, Mame, 1957, 10 × 11 cm., 60 p. — En quelques pages, avec des prières très simples et une illustration appropriée, les petits seront préparés à recevoir les explications qui leur donneront l'estime de la messe. — E. D.

N. Binet. — *Le Notre Père ou la « prière du Seigneur »*. Coll. Première Catéchèse. Paris-Tours, Mame, 1956, 28 × 23 cm., 32 p. Prix : 435 frs. —

P. Journet, O.P. — *Le Je crois en Dieu*. Coll. Première catéchèse. Paris-Tours, Mame, 1956, 28 × 23 cm., 32 p. Prix : 435 frs. — Ces deux prières sont commentées sous une double forme : par un texte ou explication facile à comprendre, qui révèle aux jeunes quelque chose de la richesse des formules qu'ils sont exposés à répéter sans attention, et par une illustration qui met ces formules dans leur vie de tous les jours : elle est empruntée aux détails familiers de leur petit univers. Texte et illustration sont vraiment artistiques. — E. D.

O. Drese. — *La didactique expérimentale de W. A. Lay*. Coll. Etudes et recherches de pédagogie expérimentale. Louvain, Nauwelaerts, 1956, 21 × 14 cm., 140 p. Prix : 100 frs. — La didactique expérimentale, telle que la présente W. A. Lay, est en pleine réaction contre l'intellectualisme herbartien qui longtemps a fait loi dans la pédagogie allemande. En s'inspirant de la méthode des sciences expérimentales, Lay a beaucoup contribué à faire progresser la méthodologie des écoles primaires, surtout en matière d'orthographe et de calcul. — R.d.l.C.

E. Wolter, S. C. J. — *Initiation à l'observation systématique des élèves. La méthode d'Albert Huth*. Coll. Etudes et recherches de pédagogie expérimentale, 6. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 21 × 13 cm., 127 p. Prix : 80 frs. — Autrefois élève de G. Kerchensteiner, A. Huth est aujourd'hui professeur de psychologie appliquée à l'université de Munich. Ses années de contact avec les enfants lui ont permis de mettre au point une technique d'observation et d'approche de la personnalité. Le travail de M. Wolter aidera beaucoup de professeurs à perfectionner leurs méthodes. — R. d. l. C.

H. Haroux. — *La formation des éducateurs et la psychologie scientifique*. Coll. Olympia, VII. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 18 × 12 cm., 79 p. Prix : 45 frs. — L'éducation physique figure aujourd'hui au programme de toutes les sections des humanités. Un professeur bien formé peut avoir une influence énorme sur les garçons. Aussi saurons-nous gré à M. Haroux d'avoir insisté sur les connaissances psychologiques indispensables à celui qui veut réussir dans cette carrière. — R. d. l. C.

S. Olbrechts. — *Comment affirmer sa personnalité?* Coll. Cahiers Saint-Capistran. Bruxelles, La Lecture au Foyer, 1956, 21 × 16 cm., 46 p. — En un court espace, cette brochure réussit à exposer tout un plan de culture mentale de la personnalité, qui permette à un homme de devenir un « animal de plus en plus raisonnable », d'assurer l'épanouissement de son être « en toute liberté », l'affirmation et l'actualisation du moi personnel en marche vers Dieu. — R. C.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AMARIU C. — *L'Eglise au service de la liberté.* Paris, Edit. France-Empire, 1960, 270 p.

AMÉDÉE DE LAUSANNE. — *Huit homélies mariales.* Edit. Chan. G. BAVAUD, J. DESHUSSES, O.S.B. et A. DUMAS, O.S.B. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 242 p. 15 N.F.

AMIOT Fr., P.S.S. — *365 méditations sur les évangiles et saint Paul.* I. *Temps de l'Avent et de Noël.* Paris, Aubier, 1960, 288 p. 104 F.B.

Annali Lateranensi. Vol. XXIII. Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana, 1959, 260 p., 255 reprod.

AUER A. — *Weltoffener Christ.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 317 p.

AUGUSTIN (S.). — *Œuvres.* 37. *La Cité de Dieu.* 5e série. Livres XIX-XXII. *Triomphe de la Cité céleste.* Edit. G. BARDY et G. COMBÈS. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 972 p. 350 F.

AURENHAMMER H. — *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Lief. 2 : *Albert von Trapani (Schluss) bis Antonius Eremita.* Vienne, Br. Hollinek, 1960, VIII-80 p. 17,60 marks.

BARJON L. — *Mondes d'écrivains, destinées d'hommes.* Tournai, Casterman, 1960, 320 p. 105 F.

BARTH K. — *Philosophie et théologie.* Genève, Labor et Fides, 1960, 44 p. 2,50 fr.

BÉCAUD J. — *L'Eglise espérance des peuples.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 400 p. 15 N.F.

BENOIT A. — *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie.* Paris, Presses Universitaires de France, 1960, VIII-275 p. 14 N.F.

Bibliotheca Missionum. Tome 14 : *Chinesische Missionsliteratur 1910-1950.* Teil 2 : n. *2071-2160.* Fribourg, Herder, 1960, XVIII-614 p.

BLANCHARD P. — *Le vénérable Libermann 1802-1852.* 2 vols, Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 576 et 520 p. 480 fr.

BLANDINO G., S. J. — *Problemi e dottrine di biologia teorica.* Bologne, Ediz. Minerva Medica, 1960, X-286 p. 2.500 lires.

BOPP L. — *Liturgie und Kerygma.* I : *In spiritu et veritate.* Ratisbonne, Fr. Pustet, 1960, XVI-470 p. 12,50 marks cartonné; 14,50 marks relié.

BOUYER L. — *Introduction à la vie spirituelle.* Tournai, Desclée, 1950, VI-320 p.

CIONI R. (Mgr). — *Un évêque médecin Nicolas Stenon (1638-1686).* Paris, Edit. France-Empire, 1960, 255 p.

CONGAR Y. M.-J., O.P. — *La tradition et les traditions.* Paris, 5e édit., A. Fayard, 1960, 304 p. 25 N.F.

CONRAD-MARTIUS H. — *Die Geistseele des Menschen.* Munich, Kösel-Verlag, 1960, 86 p.

DELANGLADE J., S. J. — *Le problème de Dieu.* Paris, Aubier, 1960, 270 p. 9,90 N.F.

DELAVIGNETTE R. — *Christianisme et colonialisme.* Paris, Fayard, 1960, 128 p. 4 N.F.

DESBUQUOIS G., S. J. — *La charité.* Paris, Spes, 1960, 192 p. 6 N.F.

DE VAULT J. J., S. J. — *The Book of Josue.* New York, Paulist Press, 1960, 96 p. $0.75.

Devenir adulte. Paris, Spes, 1958, 251 p. 8,10 N.F.

DE VOOGHT P., O.S.B. — *L'hérésie de Jean Huss.* Louvain, Publications Universitaires, 1960, XIX-494 p. 350 F.

DE VOOGHT P., O.S.B. — *Hussiana.* Louvain, Publications Universitaires, 1960, VII-452 p. 400 F.B.

DIDIER DE CRÉ, O.F.M.Cap. — *L'Epouse du Saint-Esprit.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1960, 39 p.

Dumbarton Oaks Papers. Number Fourteen. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960, XIV-252 p. $10.00.

FIGUERAS A. — *Saint Bernard.* Paris, La Table Ronde, 1960, 124 p.

FINET A. — *Le chemin de toute la terre.* Genève, Labor et Fides, 1960, 95 p.

FOURNIER Chr. — *Le Christ et sa banlieue.* Paris, Fayard, 1960, 185 p. 9 N.F.

FRISON B., C.M.F. — *Coeducation in Catholic Schools.* Boston, Daughters of St. Paul, 1959, 77 p.

GEORGE A., S.M. — *Prier les psaumes.* Paris, Equipes enseignantes, 1960, 194 p. 6 N.F.

GRENET P.-B. — *Histoire de la philosophie ancienne.* Paris, Beauchesne, 1960, 328 p., 6 cartes. 15 N.F.

GUELLUY R. — *A l'écoute de Dieu.* Tournai, Casterman, 1961, 224 p. 78 fr.

— *Vie de foi et tâches terrestres.* Tournai, Casterman, 1960, 208 p. 90 F.B.

GUILDING A. — *The Fourth Gospel and Jewish Worship.* Oxford, Clarendon Press, 1960, VIII-247 p. 30 sh.

GUTIÉRREZ A., C.M.F. — *De natura voti publici et voti privati. Status publici et status privati perfectionis.* Rome, Commentarium pro religiosis, 1959, 56 p.

HANSSLER B. — *Das Gottesvolk der Kirche.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 189 p.

HONINGS B., O.C.D. — *Caritas en zonde bij sint Thomas.* Maastricht, Bijdragen, 1960, 43 p.

HUSSER P. — *« Vieilles béquilles théologiques » ou science?* Chateauroux, 14 rue de l'Indre, 1960, 74 p. 4 N.F.

KINN J. W. — *The pre-eminence of the Eucharist Among the Sacraments According to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas.* Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, IV-154 p.

LAVELLE L. — *Morale et religion.* Paris, Aubier, 1960, 224 p. 100 F.B.

LECLERCQ J. — *Saisir la vie à pleines mains.* Tournai, Casterman, 1961, 287 p.

LECLERCQ J. (Chan.). — *La vocation religieuse.* 4e édit., Tournai, Casterman, 1960, 224 p. 84 frs.

LECONTE R. — *Terre Biblique.* Bruxelles, Elsevier, 1960, 224 p., 76 photos, 395 frs.

LEFÈVRE Pl. F., O.Praem. — *Les Ordinaires des collégiales Saint-Pierre à Louvain et Saints-Pierre-et-Paul à Anderlecht d'après des manuscrits du XIVe siècle.* Louvain, Publications Universitaires, 1960, XXV-359 p. 350 frs.

LEFLON J. — *Eugène de Mazenod évêque de Marseille fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée 1782-1861. 2.* Paris, Plon, 1960, 667 p. 21,58 N.F.

LEVERT P. — *L'être et le réel selon Louis Lavelle.* Paris, Aubier, 1960, 234 p. 148 F.B.

MAGGIALI A. — *L'ideale più alto.* Milan, Editr. Ancora, 1960, 368 p. 1.200 lires.

MARIANI B., O.F.M. — *I vangeli nella critica moderna.* Turin, Soc. Editr. Internazionale, 1960, VI-244 p. 1.300 lires.

MAY G. — *Die Kirchliche Ehre.* Leipzig, St.-Benno-Verlag, 1960, XVIII-131 p. 10 marks.

Médecine et guérison. Paris, Spes, 1955, 249 p. 810 frs.

MENABREA H. — *Le bon larron.* Paris, A. Fayard, 1960, 223 p. 10 N.F.

MICHELET M., C.R. — *Le Rhin Mystique. De Maître Eckhart à Thomas a Kempis.* Paris, A. Fayard, 1960, 411 p. 17,50 N.F.

MILLOT R.-P. — *Missions d'aujourd'hui.* Paris, Fayard, 1960, 125 p. 4 N.F.

Missions et liturgie. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 248 p. 180 frs.

MURPHY Th. J. — *The Supernatural Perfection of Conjugal Life According to Pope Pius XII.* Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, VI-154 p.

NEUNHEUSER B., O.S.B. — *Opfer Christi und Opfer der Kirche.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 151 p.

NEWMAN (Cardinal). — *Le secret de la prière.* Edit. D. GORCE, Paris, Alsatia, 1960, 173 p.

O'BRIEN J. J. — *Reparation for Sin. A Study of the Doctrine of Francis Suarez, S.J.* Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, VI-202 p.

Obsession et scrupules. Paris, Lethielleux, 1960, 96 p. 9,75 N.F. par an.

ORIGÈNE. — *Homélies sur Josué.* Edit. A. JAUBERT. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 520 p. 30 N.F.

PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D. — *A propos de la conscience du Christ : un faux problème théologique.* Rome, Ephemerides Carmeliticae, 1960, 52 p. 1,60 N.F.

PLANQUE M., S. J. — *Introduction à l'apocalypse de saint Jean.* Paris, Alsatia, 1959, 117 p.

RAHNER K. — *Schriften zur Theologie.* Band IV : *Neuere Schriften.* Einsiedeln, Benziger Verlag, 1960, 508 p. 19,80 frs.

RATZINGER J. — *Die christliche Brüderlichkeit.* Munich, Kösel, 1960, 127 p.
Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 35 : *Engel X (Forts.)-Entwicklung.* Stuttgart. Hiersemann, 1960, col. 321-480. 12,50 marks.
Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lief. 52-53 : *Engel-Engelsturz.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1960, col. 385-640. 29 marks.
REED A. A., C.PP.S. — *The Juridical Aspect of Incorporation into the Church of Christ-Canon 87.* Carthagena (Ohio), The Messenger Press, 1960, xx-123 p. $ 2.50.
Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 83-85. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, col. 1337-1756 et XXXV p. 13 marks.
ROLDÁN A., S. J. — *Introducción a la ascética diferencial.* Madrid, Razon y Fe, 1960, 463 p. 100 Ptas.
SALIÈGE (Cardinal). — *Ecrits spirituels.* Paris, Grasset, 1960, 326 p. 9,30 N.F.
SANTOS HERNANDEZ A., S. J. — *Salvacion y paganismo.* Santander, Edit. Sal Terrae, 1960, VIII-757 p.
SCHEELE P.-W. — *Opfer des Wortes.* Paderborn, F. Schöningh, 1960, IV-288 p. 12,50 marks.
SINT J. A. — *Pseudonymität im Altertum.* Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1960, 175 p.
STEIN E. — *Briefe an Hedwig Conrad-Martius.* Munich, Kösel-Verlag, 1960, 89 p.
STUBBE A. — *La Madone dans l'art.* Bruxelles, Elsevier, 1958, 384 p., 164 h.t., 51 pl. 695 frs b.
THIBEAUD (Chan.). — *Pour être catholique.* Paris, Spes, 1960, 224 p. 5,70 N.F.
TILMANN Cl. — *Le cep et les sarments.* Paris, Alsatia, 1960, 216 p. 7,50 N.F. broché ; 12 N.F. relié.
TISSOT A., S. J. — *Saint Augustin maître de vie spirituelle.* Le Puy, X. Mappus, 1960, 180 p. 7,95 N.F.
VALLOTTON P. — *Le Christ et la foi.* Genève, Labor et Fides, 1960, 172 p.
VAN LAER J., S. J. et L. STERKENS, S. J. — *Dans le sillage de François Xavier.* Bruxelles, Elsevier, 1960, 218 p.
VERAJA F. — *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo.* Rome, Ediz. di storia e letteratura, 1960, VI-246 p.
VÉRENO M. — *Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte.* Salzburg, O. Müller, 1960, 212 p. 12,50 marks.
VISMANS Th. A., O.P. et L. BRINKHOFF, O.F.M. — *Bibliographie analytique de la liturgie.* Nimègue, Edit. Bestelcentrale der V.S.K.B., 1960, 80 p. $ 1.75.
VOELTZEL R. — *Education et révélation.* Paris, Presses Universitaires de France, 1960, VIII-177 p. 10 N.F.
WEHNER J. M. — *Le sauveur de l'Europe.* Paris, Alsatia, 1960, 271 p.
WESTERMANN Cl. — *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik.* Munich, Chr. Kaiser, 1960, 366 p. 14 marks.
WINOWSKA M. — *Aux portes du royaume.* Paris, A. Fayard, 1960, 294 p. 12,50 N.F.
ZUNDEL M. — *La liberté de la foi.* Paris, Plon, 1960, VIII-177 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*